Fredric Jameson

IMAGINARIO Y SIMBOLICO EN LACAN

ISBN 987-9035-03-8

Diseño de tapa: Andy Chaskierlberg
Composición y armado: Andrea Di Cione
Traducción: Alicia de Santos
Revisión Técnica: Martha Rosenberg

Ediciones El Cielo por Asalto
de Horacio Paglione y Horacio González
Dean Funes 447 (1214) Buenos Aires / Argentina / 932-5533

El intento de coordinar la crítica marxista y freudiana se enfrenta con un dilema —pero como si estuviera de manera explícita articulado temáticamente como un dilema— que es, en realidad, inherente a toda la crítica psicoanalítica como tal: el de la inserción del sujeto, o, utilizando una terminología diferente, la dificultad de poder proporcionar mediaciones entre el fenómeno social y lo que, más que hechos meramente individuales, debe ser llamado privado. Pero lo que para la crítica marxista es ya manifiestamente social —en cuestiones tales como la relación de la obra con su contexto social o histórico, o el status de su contenido ideológico— es, con frecuencia, implícitamente tal en esa crítica psicoanalítica más especializada o convencional, que cree que no le interesan los temas extrínsecos o sociales.

En la crítica psicoanalítica "pura", en efecto, el fenómeno social con el cual se deben cotejar, inicialmente, los materiales privados de la historia de casos, de la *fantasía* individual o de la *experiencia infantil* es el lenguaje. Incluso, antes del establecimiento de las formas literarias y de la institución literaria como fenómeno social oficial, el lenguaje —el propio medio de universalidad y de intersubjetividad— constituye la instancia social primaria en la cual se encuentran, de alguna manera, insertados los hechos preverbales y presociales de la experiencia arcaica o inconsciente.[1] Cualquiera que, alguna vez, haya intentado relatar un sueño a otra persona puede medir la inmensa brecha, la inconmensurabilidad cualitativa, entre la memoria vívida del sueño y el vocabulario opaco y pobre que encontramos para transmitirlo. Sin embargo, esta inconmensurabilidad entre lo particular y lo universal, entre lo *vécu* y el lenguaje mismo, es un lenguaje en sí mismo en el

1. Ver Hegel, Phenomenology of Mind, cap. I ("Certainty at the Level of Sense Experience") [trad. cast.: Fenomenología del Espíritu, México, FCE, 1966], para la descripción *clásica del modo en que la experiencia singular del sujeto individual* (percepción sensorial, la sensación del aquí y ahora, la conciencia de una individualidad incomparable) se transforma en su opuesto, en lo que es más vacuo y abstracto cuando emerge al medio universal del lenguaje. Y, para la demostración de la naturaleza social del objeto del estudio lingüístico, ver V.N. Voloshinov, Marxism and the Philosophy of Language (Nueva York, 1973).

que habitamos, y del cual emergen, necesariamente, todas las obras de la literatura y de la cultura.

Lo que es tan frecuentemente problemático en la crítica psicoanalítica no es su insistencia en las relaciones ocultas entre el texto literario, por un lado, y la "metáfora obsesiva" o la infancia lejana e inaccesible o la fascinación inconsciente, por el otro. Es más bien la ausencia de reflexión sobre el proceso de transformación, mediante el cual estos materiales privados se hacen públicos —transformación que, a menudo, es muy poco dramática e inconspicua como el acto mismo del lenguaje. Sin embargo, como el lenguaje es predominantemente social, en adelante haremos bien en tener siempre presente la severa advertencia de Durkheim como modelo para evaluar los diferentes estándares proporcionados por la crítica psicoanalítica: "Cada vez que un fenómeno social sea explicado directamente por un fenómeno psicológico podremos estar seguros de que la explicación es falsa".[2]

2. Emile Durkheim, Les Règles de méthode sociologique (París, 1901), p. 128 [trad. cast.: Buenos Aires, Schapire, 1965].

I

De cualquier modo, fue Freud mismo el primero en percibir, como lo hizo con tanta frecuencia, los problemas metodológicos planteados por la aplicación de las técnicas psicoanalíticas a esos objetos intersubjetivos que son las obras de arte o de la literatura. No se ha reparado suficientemente en el hecho de que su principal enunciación en este campo, el ensayo "El poeta y la fantasía" (1907), lejos de utilizar la identificación de la productividad literaria con la fantasía privada como pretexto para "reducir" la primera a la segunda, enumera, al contrario, muy específicamente las dificultades teóricas que debe enfrentar esa identificación. Su posición es que de ningún modo es tan fácil como puede parecer, reconciliar la naturaleza colectiva de la recepción literaria con ese principio fundamental del psicoanálisis que considera a la lógica de la satisfacción del deseo (o de su variante contemporánea más metafísica, *le désir*) como el principio organizador del pensamiento y de la acción del ser humano. Freud subraya, infatigablemente, el egoísmo infantil del inconsciente, su *Schadenfreude* y su ira envidiosa ante las gratificaciones de los otros, hasta el punto donde se aclara que es, precisamente, la fantasía o el componente de satisfacción del deseo de la obra literaria, lo que constituye la barrera más seria para su recepción por el público: "Recordarán que dije que el fantaseador esconde cuidadosamente sus fantasías de los demás, debido a que cree que tiene motivos para avergonzarse de ellas. Debo agregar ahora que, incluso si nos las comunicara no nos proporcionaría ningún placer con sus revelaciones. Esas fantasías, al conocerlas, las repelemos o, al menos, nos dejan fríos".[3] Aquí, nuevamente, el sueño proporciona una útil confirmación, y cualquiera que haya tenido que escuchar los relatos de sueños de otras personas puede comparar fácilmente esa monotonía con la fascinación inagotable de los recuerdos de nuestros propios sueños. Así, en la literatura, la presencia perceptible de las fantasías de autoescenificación, y más a menudo de autocompasión, es suficiente para motivar una retirada del contrato de lectura im-

3. Sigmund Freud, Standard Edition, vol. 9 (Londres, 1959), p. 152 [trad. cast.: O.C., Amorrortu, Buenos Aires].

plícito. Las novelas de Baron Corvo pueden servir como ejemplos, o la mayoría de los *best sellers*: incluso en Balzac, muchas satisfacciones de deseos escasamente encubiertas se convierten en el objeto de lo que es, en el mejor de los casos, complicidad divertida de parte del lector, pero, en el peor, franca incomodidad.[4]

Freud no saca conclusiones, sino que propone una hipótesis doble para explorar con respecto a la naturaleza del proceso poético mismo, que él caracteriza como "la técnica de superar, en nosotros, el sentimiento de repulsión que, sin duda, está conectado con las barreras que se erigen entre cada ego particular y los otros... El escritor suaviza el carácter de sus egoístas ensueños diurnos, alterándolos y disfrazándolos, y nos soborna por medio de la producción de placer puramente formal —es decir, estético— que nos ofrece en la presentación de sus fantasías. Le damos el nombre de *prima de atracción* o *placer preliminar*, a una producción de placer como ésta, que se nos es ofrecida para hacer posible la liberación de más placer aún que surge de fuentes físicas más profundas."[5] La represión de la relevancia privada o individual de la fantasía, o sea, la universalización, por un lado, y la sustitución del juego formal por la gratificación inmediata del contenido de la satisfacción del deseo, por otro —esos dos "métodos", como los llama Freud, corresponden a un sistema interpretativo dual que recorre toda su lectura de los textos, desde la de los sueños hasta los objetos literarios y culturales, pero que quizás tiene una expresión más sorprendente aún en El chiste y su relación con el inconsciente: especialmente, una expli-

4. Es verdad que el tabú en la crítica biográfica no debe admitir afirmaciones de este tipo, sin embargo, particularmente en un período en el que la biografía literaria está más floreciente que nunca, quizá sea el momento de examinar cuidadosamente la función ideológica de este tabú. Debe observarse que donde la antigua crítica biográfica entiende a la vida del autor como contexto o como causa, como la que podría explicar al texto, la nueva clase entiende a esa "vida", o más bien su reconstrucción, precisamente como un texto más, a su vez, texto a nivel de los otros textos literarios del autor en cuestión y susceptible de formar con ellos un corpus de estudio más grande. De cualquier modo, necesitamos una explicación semiótica del status de lo que aquí se designa como pasajes "autobiográficos", y de la especificidad de los registros de un texto en el que la satisfacción del deseo del autor es colocada deliberadamente en primer plano —en la forma de complacencia, autocompasión y cosas por el estilo—.

5. Freud, p. 153, los mecanismos señalados están más cerca del modelo de Jokes and the unconscious [trad. cast.: El chiste en su relación con el inconsciente, O.C., Amorrortu, Buenos Aires] —su objeto una situación de mensaje y comunicación— que del de The Interpretation of Dreams [trad. cast.: La interpretación de los sueños, O.C., Amorrortu, Buenos Aires]

cación de la satisfacción del deseo en términos de su contenido (o sea, la naturaleza del deseo que es satisfecho y los modos simbólicos en que se puede decir alcanzan su satisfacción) junto con una explicación del "suplemento" de un placer más puramente formal, que proviene de la organización de la obra misma y de la economía psíquica que ésta realiza. Por lo tanto, no es demasiado descabellado ver en acción, en esta explicación doble del proceso poético, la presencia oculta de los poderes freudianos primordiales de desplazamiento y condensación: gratificación del deseo por su desplazamiento y disfraz, y una liberación simultánea de energía psíquica debido a los atajos y superposiciones de la sobredeterminación. Por el momento, no obstante, debemos retener no la solución de Freud, sino preferentemente su formulación del problema en términos de la dialéctica entre el deseo y la fantasía individual, y la naturaleza colectiva del lenguaje y la recepción.

No puede decirse que la crítica literaria del freudismo ortodoxo —aún en el mejor de los casos— haya seguido el ejemplo del mismo Freud en estas reflexiones; más bien, ha tendido a permanecer encerrada dentro de las categorías del individuo y de la experiencia individual (como dice Holland, psicoanalizando ya sea al carácter o al autor, o al público) sin alcanzar un punto en el que esas categorías mismas se vuelvan problemáticas. Es, antes bien, en algunas de esas aplicaciones opuestas o heréticas del método psicoanalítico a la literatura, donde encontraremos, probablemente, indicios sugestivos con respecto a una mayor especificación del problema mismo.

Así, por ejemplo, se podría decir que Sartre inició el método psicobiográfico que trasciende algunos de los falsos problemas de la crítica psicoanalítica ortodoxa y de la crítica biográfica tradicional. En Sartre y en Erikson, en realidad, la oposición convencional entre lo privado y lo público, lo inconsciente y lo consciente, lo personal o desconocido y lo universal y lo inteligible es desplazada y reasegurada en una nueva concepción de la situación o contexto psíquico e histórico. El significado del estilo de Genet o de las propuestas teológicas de Lutero no es más, actualmente, un asunto para la intuición, para la sensibilidad instintiva del analista o intérprete en busca de un significado escondido dentro del significado aparente y externo; antes bien, estas manifestaciones culturales y producciones individuales llegan a ser comprendidas como respuestas a una situación determinada y tienen la inteligibilidad del gesto puro, siempre que el contexto sea reconstruido con suficiente complejidad. En consecuencia, de un esfuerzo de empatía, el proceso de análisis es transformado en un proceso de restitución hipo-

tética de la situación misma, cuya reconstrucción va junto con la comprensión (*Verstehen*).[6] Incluso el problema de evaluación (la "grandeza" de los actos políticos de Lutero, de las innovaciones formales de Genet) se conecta con el modo en que cada uno articula la situación y puede ser considerado, por ende, como una reacción ejemplar a ésta. Desde este punto de vista, la respuesta, puede decirse, estructura y hace surgir virtualmente, por primera vez, una situación objetiva, vivida por sus contemporáneos de manera menos lúcida. El concepto de contexto o de situación no es, aquí, algo extrínseco al texto verbal o psíquico, sino que es generado por el último en el mismo momento en el que comienza a afectar y a alterar al primero. Debe agregarse que tanto en la reconstrucción sartreana como en la eriksoniana, la familia resulta ser la institución mediadora central entre el drama psíquico y ese campo social o político (la autoridad papal, para Lutero; la sociedad de clases del siglo XIX, para Flaubert) en la cual el drama psíquico es finalmente actuado y "resuelto".

Por lo menos para Sartre, sin embargo, esta valorización de la situación está unida a la despersonalización radical del sujeto. Aquí, a pesar de la polémica lacaniana contra el cartesianismo de *El ser y la nada* y contra la supuesta psicologización del ego de las psicobiografías y el revisionismo evidente de los primeros ataques de Sartre al concepto freudiano de inconsciente, debe observarse que otro Sartre —el de *La trascendencia del ego*— fue un importante antecesor en, precisamente, esa lucha contra la psicología del ego, que libraron sistemáticamente Lacan y su grupo. En esa obra, así como en el capítulo sobre la psiquis en *El ser y la nada*, que la continúa, el ego en el sentido tradicional —carácter, personalidad, identidad, sentido del *self*— es presentado como un objeto para la conciencia, parte de sus "contenidos", más que un elemento constitutivo y estructurante de la misma. Aparece, entonces, una distancia dentro del sujeto, entre la conciencia pura y su ego o la psiquis, que es comparable con la que separa al sujeto (a) y al ego (a') en el esquema L de Lacan. El "cartesianismo" de Sartre no es entendido correctamente a menos que también se comprenda el énfasis concomitante en la impersonalidad de la conciencia, en su completa falta de cualidad o atributos de individuación, su "naturaleza" como una mera mancha o punto sin sustancia o consistencia; en términos de lo cual, yo, usted, Lutero, Genet, Flaubert, somos todos

6. Para bien o para mal, la teoría de Sartre sobre el lenguaje tiene mucho en común con la de Dilthey

radicalmente equivalentes e indistinguibles. De este modo, estamos facultados para hablar de una inserción del sujeto aquí, tanto en la relación de la figura histórica con su situación y en el proyecto de la psicobiografía como su reconstrucción: la oposición de lo particular a lo universal ha sido transformada en la relación de una conciencia impersonal y rigurosamente intercambiable, con una configuración histórica única. Asimismo, debe observarse que la forma psicobiográfica permanece abrochada a las categorías de la experiencia individual y es, por lo tanto, incapaz de alcanzar un nivel de generalización cultural y social sin pasar por la historia de caso individual (sobreviviente de la clásica insistencia existencial en la primacía de la experiencia individual que continúa dominando en la **Crítica de la razón dialéctica** y en la presentación del espíritu objetivo del siglo XIX —llamada allí "neurosis objetiva"— en el volumen II de **El idiota de la familia**).

Por el contrario, la síntesis de Marx y Freud proyectada por la Escuela de Frankfurt se interesa por el destino del sujeto en general en el capitalismo tardío. Restrospectivamente, su freudomarxismo se ha desgastado. A menudo parecen mecánicos los estudios literarios o musicales de Adorno de esa época, cuando el esquema freudiano es introducido superficialmente en una discusión de historia cultural o formal.[7] Cada vez que Adorno o Horkheimer fundamentan su análisis histórico en un diagnóstico específico, es decir, en una descripción local de una determinada configuración de la pulsión, el mecanismo represivo y la ansiedad, la advertencia de Durkheim sobre la explicación psicológica del fenómeno social parece rematerializarse en segundo plano.

Lo que permanece con fuerza en esta parte de las obras de esos autores, no obstante, es un modelo de represión más global que, sacado del psicoanálisis, proporciona los apuntalamientos para la visión so-

7. Entonces, por ejemplo, en su discusión sobre la danza del sacrificio en la **Consagración de la primavera**, de Stravinsky, Adorno observa: "El placer, en una condición vacía de sujeto y contenida por la música, es sadomasoquista. Si la muerte de la joven no es disfrutada en forma simplista por el individuo en la audiencia, éste palpa lo colectivo, pensando (como víctima potencial de lo colectivo) participar así del poder colectivo en un estado de regresión mágica" (**Philosophy of Modern Music**, Nueva York, 1973, p 159 [trad. cast.: Buenos Aires, Sur, 1966]). Estoy tentado a agregar que recurrir a la hipótesis de un impulso sadomasoquista o agresivo es siempre signo de una ideología no mediatizada y psicologizante (por otro lado, el uso que hace Adorno del concepto de "regresión" es mediatizado generalmente por la historia de la forma, tal que, la regresión a los instintos arcaicos tiende a ser expresada o a resultar en regresiones a técnicas formales más tempranas y más imperfectas, etc.).

ciológica que tienen los mismos del sistema total, o *verwaltete Welt* (el sistema mundial administrado "burocráticamente") del capitalismo tardío. La adaptación de la clínica freudiana, en el mejor de los casos, resulta torpe, precisamente porque la inspiración psicoanalítica fundamental de la Escuela de Frankfurt proviene no de los historiales, sino de *El malestar en la cultura*, con su visión escatológica de un vínculo irreversible entre desarrollo (o *Kultur*, en el clásico sentido alemán de la palabra como "progreso" tecnológico y burocrático) y renunciamiento y miseria instintual siempre crecientes. En lo sucesivo, para Adorno y Horkheimer, la evocación de la renuncia funcionará menos como un diagnóstico psíquico que como crítica cultural; y términos técnicos como "represión" llegan a ser usados menos por sus propios valores denotativos que como instrumentos para construir negativamente una nueva visión utópica de *bonheur* y de gratificación instintiva. La obra de Marcuse puede ser comprendida, entonces, como una adaptación de su visión utópica a la condición bastante diferente de la *societé de consommation*, con su "desublimación represiva", su mercantilizada permisividad, tan distinta de las estructuras de carácter autoritarias y los rígidos tabúes instintuales de una sociedad industrial europea más antigua.

Si el enfoque sartreano tendió a enfatizar la historia del caso individual hasta el grado en que la misma existencia de estructuras más colectivas se vuelven problemáticas, la poderosa visión de la Escuela de *Frankfurt* de *una cultura colectiva liberada propende* a dejar poco espacio para las historias particulares —tanto psíquicas como sociales— de los sujetos individuales. No debemos olvidarnos, por supuesto, que la Escuela de Frankfurt fue la que encabezó el estudio de la estructura familiar como la mediación entre la sociedad y la psiquis individual;[8] sin embargo, aún en este punto los resultados parecen hoy anticuados, debido, en parte, precisamente, a ese deterioro de la estructura familiar, en nuestros días, que ellos mismos denunciaron. Hasta cierto punto, no obstante, esta relativa obsolescencia de sus conclusio-

8. Ver "Authority and the Family", en Max Horkheimer, *Critical Theory* (Nueva York, 1972 [trad. cast.: Barcelona, Barral, 1973]), pp. 47-128; y también Martin Jay, The Dialectical Imagination (Boston, 1973), caps. 3-5 [trad. cast.: Madrid, Taurus, 1974). La instancia de la institución familiar como la mediación primaria entre la formación psíquica de la infancia y las realidades de clase es también una característica importante en el programa de Sartre para una reforma de la metodología marxista, en Search for Method (Nueva York, 1968), pp. 60-5 [ed. cast. como primera parte de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1969]

nes resulta de un cambio metodológico del que ellos mismos son responsables, especialmente, el cambio del énfasis —en particular en el período americano— en la familia como una institución social, a conceptos psicológicos más apropiados como los de la personalidad autoritaria o la estructura de carácter fascista. En la actualidad, sin embargo, cuando es más claro que nunca cuán banal es realmente el mal, y cuando en repetidas ocasiones hemos podido observar los usos reaccionarios de tales interpretaciones psicológicas de posiciones políticas (por ejemplo, la revuelta estudiantil como una manifestación edípica), esto no sirve más. El freudomarxismo de la Escuela de Frankfurt terminó como un análisis de las amenazas del extremismo de derecha a la "democracia", que fue fácilmente transferido a la izquierda en la década del 60; pero la síntesis original freudomarxista —la de Wilhelm Reich en los años 20— se desarrolló como una respuesta urgente a lo que hoy llamaríamos los problemas de la revolución cultural, y consideró que la revolución política no puede ser realizada hasta que las estructuras de carácter mismas, heredadas de la vieja sociedad prerrevolucionaria, y reforzadas por sus tabúes instintivos, hayan sido, a su vez, completamente transformadas.

En una obra notable de Charles Mauron, Psychocritique du genre comique, a la que no se le presta atención, se puede encontrar un modelo bastante diferente del de Sartre o del de la Escuela de Frankfurt, de la relación entre la psicología del individuo y la estructura social. El trabajo de Mauron trasciende esa oposición estática entre lo individual y lo colectivo, cuyos efectos hemos observado en la discusión precedente, al introducir entre ellos la mediación de una estructura genérica capaz de funcionar tanto en el nivel de la gratificación individual como en el de la estructuración social.

De ningún modo la comedia es el único y privilegiado tipo de material cultural y psíquico, como puede testimoniar el duradero poder sugestivo del libro de Freud sobre el chiste. Tampoco lo es la interpretación edípica que Mauron hace de la comedia clásica como el triunfo de lo joven sobre lo viejo, particularmente novedoso para el lector angloamericano (se puede encontrar un análisis similar en la obra de Northrop Frye). Sin embargo, incluso aquí, la lectura psicoanalítica presenta la cuestión fundamental del status del personaje como tal y de las categorías que le corresponden: ¿son estructuralmente homogéneos unos con otros, los personajes de la comedia clásica —el protagonista, el objeto de amor, las pulsiones disociadas o los fragmentos de energía libidinal, el padre como superyó o como rival edípico— como en otras

formas de representación, o se produce aquí alguna discontinuidad estructural más básica que el marco teatral sirve para enmascarar?

Es precisamente tal discontinuidad la que Mauron considera que constituye la originalidad de la forma aristofánica, a diferencia del teatro clásico de Molière o de la comedia romana. Demuestra que el análisis edípico fundamental puede ser hecho para ser aplicado a la Vieja Comedia sólo si se rompen el marco de representación y la primacía de la categoría del personaje: considera que el lugar del objeto de amor de la rivalidad edípica es tomado no por otro personaje individual, como en las heroínas de Molière o de Plauto, sino más bien por la misma *polis*, es decir, por una entidad que trasciende dialécticamente cualquier existencia individual. La comedia aristofánica refleja, así, un período del desarrollo social y psíquico que antecede a la constitución de la familia como una unidad homogénea, período en el que los impulsos *libidinales todavía valorizan las estructuras colectivas más grandes* de la ciudad o de la tribu como un todo; y el análisis de Mauron puede ser yuxtapuesto con los resultados de la investigación de Marie-Cécile y de Edmond Ortigues sobre el funcionamiento del complejo de Edipo en la sociedad africana tradicional: "La cuestión del complejo de Edipo no puede ser asimilada a una caracterología, o a una psicología genética, o a una psicología social, o a una semiología psiquiátrica, sino que circunscribe a las estructuras fundamentales de acuerdo con las que se articula, tanto para la sociedad como para el individuo, el problema del mal y el sufrimiento, la dialéctica del deseo y de la demanda... El complejo de Edipo no puede ser reducido a una descripción de las actitudes del niño hacia su padre y madre... El padre no es sólo una segunda madre, un educador masculino; antes bien, la diferencia entre el padre y la madre, en tanto proyecta la del hombre y la mujer en la sociedad como un todo, es parte de la lógica de una estructura que se manifiesta en varios niveles, tanto sociológicos como psicológicos... La principal distinción [entre la manifestación del problema edípico en la sociedad senegalesa y en la europea] reside en la forma que adopta la culpa. La culpa no aparece como tal; en otras palabras, como la ausencia de depresión y de cualquier delirio de autoacusación testimonian, no aparece como una escisión del ego, sino más bien bajo la forma de la angustia de ser abandonado por el grupo y de una pérdida de objeto."[9] Ortigues considera, entonces, que la fuente de

9. Marie-Cécile y Edmond Ortigues, **Oedipe africain** (París, 1966), pp. 301-3.

estas modificaciones es el culto de los antepasados, en el cual se absorbe buena parte de la función de autoridad de la figura paterna occidental: "Es la colectividad la que [en la sociedad senegalesa] toma a la muerte del padre sobre sí misma. Desde el principio la sociedad senegalesa tradicional anuncia que el lugar de cada individuo en la comunidad está marcado por la referencia a un antepasado, el padre del linaje... La sociedad, al presentar la ley de los padres, neutraliza, así, en un sentido, a las series diacrónicas de generaciones. En efecto, las fantasías de muerte del joven sujeto edípico son desviadas a sus parientes, sus hermanos, o sus contemporáneos. En vez de desarrollarse vertical o diacrónicamente en un conflicto entre generaciones, la agresividad tiende a restringirse a una expresión horizontal dentro de los límites de una generación particular, en el marco de la solidaridad y rivalidad entre parientes."[10]

El recurso metodológico de estructuras textuales formalmente diferentes, como en Mauron, o en contextos sociológicamente distintos, como en **Oedipe africain**, tiene, por lo tanto, el mérito de liberar al modelo psicoanalítico de su dependencia de la familia occidental clásica, con su ideología de individualismo y sus categorías del sujeto y (en temas de representación literaria) del personaje. Sugiere, a su vez, la necesidad de un modelo que no esté encerrado dentro la clásica oposición entre lo individual y lo colectivo, sino que más bien sea capaz de pensar estas discontinuidades de un modo radicalmente diferente. Tal es, en realidad, la promesa de la concepción de Lacan de los tres órdenes (lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real), en la que nos resta determinar si la hipótesis de un status dialécticamente diferente para cada uno de estos registros o sectores de experiencia puede ser mantenido dentro de la unidad de un sistema singular.

10. Ibid, p. 304.

II

Las dificultades comprendidas en una exposición de los tres órdenes surgen, por lo menos en parte, de su inseparabilidad. De acuerdo con la epistemología lacaniana, efectivamente, los actos de conciencia, las experiencias del sujeto maduro, implican necesariamente una coordinación estructural entre lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real. "La experiencia de lo Real presupone el ejercicio simultáneo de dos funciones correlativas, la función imaginaria y la función simbólica."[11] Si la noción de lo Real es la más problemática de las tres —dado que no puede ser experimentada inmediatamente, sino sólo por medio de la mediación de las otras dos— es también la más fácil de clasificar a los fines de esta presentación. En nuestra conclusión volveremos a la función de este concepto — que no es exactamente un orden ni un registro—. Basta subrayar aquí la profunda heterogeneidad de lo Real con respecto a las otras dos funciones, entre las que, esperaríamos encontrar, entonces, una desproporción similar.

11. Serge Leclaire, "A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses", La Solution psychiatrique, 1958, p. 383. Ahora se puede obtener una selección de los Ecrits (París, 1966) en inglés, traducida por Alan Sheridan (Nueva York, 1977); entretanto, de los cinco seminarios publicados hasta ahora en francés (I, II, III, XI y XX), sólo ha sido traducido el volumen XI (Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis), también por Alan Sheridan (Nueva York, 1978) [ed. castellanas en Siglo XXI y Paidós, respectivamene] Asimismo, se puede obtener en inglés una guía "autorizada" del pensamiento de Lacan, de Anika Rifflet-Lemaire (Jacques Lacan, Bruselas, 1970), (Jacques Lacan, traducción de David Macey, Londres, Boston y Henley, 1977 [trad. cast.: Buenos Aires, Sudamericana]), y se ha reeditado el libro precursor de A.G. Wilden, Language of the Self (Baltimore, Md., 1968) El presente ensayo también ha utilizado "Freud and Lacan", Lenin and Philosophy, de Louis Althusser (Nueva York, 1971) [ed. cast. incluido en: Posiciones, Barcelona, Anagrama, 1977] La literatura más reciente sobre Lacan es demasiado voluminosa para enumerarla aquí; de las obras más personales y biográficas que han aparecido desde la muerte de Lacan, en 1981, se pueden recomendar la de Catherine Clément, Lives and Legends of Jacques Lacan, traducción de A. Goldhammer (Nueva York, 1983) y la de Stuart Schneiderman Death of an Intellectual Hero (Cambridge, Mass., 1983). La calidad y el interés de los nuevos enfoques americanos de Lacan pueden ser estimados en Ellie Ragland-Sullivan, Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis (Urbana, Ill., 1984), y Jane Gallop, Reading Lacan (Ithaca, Nueva York, 1986).

Sin embargo, hablar de lo Imaginario independientemente de lo Simbólico es perpetuar la ilusión de que podríamos tener un experiencia relativamente pura de cualquiera de ellos. Si, por ejemplo, apresuradamente identificamos lo Simbólico con la dimensión del lenguaje y la función del discurso en general, es obvio que difícilmente podemos transmitir cualquier experiencia de lo Imaginario sin presuponer el anterior. Mientras tanto, en la medida en que lo Imaginario sea entendido como el lugar de inserción de mi individualidad única como *Dasein* y como *corps propre*, será extremadamente difícil formarse una noción del Orden Simbólico como una trama puramente sintáctica, que no mantenga ninguna relación con los sujetos individuales.

En realidad, no obstante, el peligro metodológico es el anverso de éste, especialmente, la tentación de transformar la noción de los dos órdenes en una oposición binaria, y de definir a cada uno correlativamente en términos del otro —algo que es aún más fácil que uno haga cuando ha comenzado por suspender lo Real mismo y dejarlo fuera de consideración. Llegaremos a saber, sin embargo, que este proceso de definición por oposición binaria es, en sí mismo, profundamente característico de lo Imaginario, de manera que permitir que nuestra exposición sea influida por ella es ya parcializar nuestra presentación en términos de uno de sus dos objetos de estudio.

Afortunadamente, las preocupaciones genéticas del psicoanálisis proporcionan una solución a este dilema ya que Freud fundamentó su diagnóstico de los desórdenes psíquicos no sólo en la propia etiología de éstos, sino en una concepción más amplia del proceso de formación de la psiquis misma como un todo, y en una concepción de los estadios del desarrollo infantil. En seguida veremos cómo Lacan lo sigue en esto, reescribiendo la historia freudiana de la psiquis de un modo nuevo e inesperado. Pero esto significa que aun siendo inextricables en la vida psíquica madura, debemos poder distinguir lo Imaginario y lo Simbólico, en el momento en que cada uno surge; además, debemos poder hacer una estimación más confiable, del rol de cada uno en la economía psíquica examinando los momentos en los que se ha roto la relación madura entre ellos, momentos que presentan un serio desequilibrio en favor de uno u otro registro. Este desequilibrio parecería adoptar, con mayor frecuencia, la forma de una degradación de lo Simbólico al nivel Imaginario: "El problema del neurótico consiste en una pérdida de la referencia simbólica de los significantes que componen los puntos centrales de la estructura de su complejo. De este modo, el neurótico puede reprimir el significado de su síntoma. Esta pér-

duda del valor de referencia del símbolo lo hace retroceder al nivel de lo imaginario, en ausencia de cualquier mediación entre el *self* y la idea."[12] Por otro lado, cuando se aprecia el grado en el que, para Lacan, el aprendizaje del lenguaje es una alienación para la psiquis, se hará evidente que puede haber también una hipertrofia de lo Simbólico a expensas de lo Imaginario que no es menos patológica; el énfasis reciente en la crítica de la ciencia y en su *sujeto supuesto saber* alienado es, efectivamente, predicado de este desarrollo excesivo de la función Simbólica: "El símbolo es una figura imaginaria en la que la verdad del hombre está alienada. La elaboración intelectual del símbolo no puede desalienarla. Sólo el análisis de sus elementos imaginarios, tomados individualmente, revela el significado y el deseo que el sujeto ha escondido dentro de él".[13]

Aun antes de emprender una exposición genética de los dos registros, no obstante, debemos observar que los términos en sí mismos presentan una dificultad preliminar, que no es otra que la de sus respectivas historias previas; así, lo Imaginario, indudablemente, deriva de la experiencia de la imagen —y de la imago— y debemos retener sus connotaciones espaciales y visuales. Sin embargo, el modo en que Lacan usa la palabra, tiene un sentido relativamente estrecho y técnico, y no debe ser ampliado de manera inmediata a la concepción tradicional de imaginación, en la estética filosófica (ni a la doctrina sartreana del *imaginaire*, aunque este último material de estudio es, sin duda, lo Imaginario en el sentido lacaniano del término).

La palabra "Simbólico" es más problemática aún, dado que mucho de lo que Lacan designará como Imaginario es tradicionalmente designado por expresiones tales como símbolo y simbolismo. Es nuestra intención arrancar el término lacaniano de su rica historia como contraparte de la alegoría, particularmente en el pensamiento romántico. Tampoco puede mantener su amplia sugerencia de lo figurado como opuesto al significado literal (simbolismo versus pensamiento discursivo, intercambio simbólico de Maus como opuesto al sistema del mercado, etc.). Evidentemente, podríamos caer en la tentación de sostener que el Orden Simbólico Lacaniano no tiene nada que ver con los símbolos o con el simbolismo en el sentido convencional, si no fuera por el problema obvio de qué hacer, entonces, con todo el aparato clásico freudiano del simbolismo de los sueños.

12. Rifflet-Lemaire, Jacques Lacan, p. 364.
13. A. Vergote, citado en ibid., p. 138.

La originalidad de la reescritura de Freud por Lacan puede ser juzgada por su reorganización radical de este material, que hasta aquí —casas, torres, cigarros, y todo— se había considerado que constituía algo así como un depósito de símbolos universales. Muchos de estos últimos podrán ser ahora entendidos más bien como "objetos parciales", en el sentido kleiniano de órganos y partes del cuerpo que son valorizados libidinalmente; estos objetos parciales, como veremos enseguida, pertenecen más bien al campo de lo Imaginario que al de lo Simbólico. La única excepción —el notorio símbolo "fálico" tan estimado por la crítica literaria freudiana vulgar— es el instrumento propio para la reinterpretación lacaniana de Freud, en términos *lingüísticos*. Ya que el falo —no un órgano del cuerpo, a diferencia del pene— no es considerado ahora ni como imagen ni como símbolo, sino como un significante. Sin duda, el significante fundamental de la vida psíquica adulta, y, de esta forma, una de las categorías organizadoras básicas del Orden Simbólico mismo.[14]

En todo caso, cualquiera sea la naturaleza de lo Simbólico lacaniano, es claro que lo Imaginario —un tipo de registro preverbal cuya lógica es esencialmente visual— lo precede como un estadio en el desarrollo de la psiquis. Su periodo de formación —y esa situación existencial en la que su especificidad es dramatizada en forma más impactante— ha sido llamado el "estadio del espejo" por Lacan, quien con ello designa al periodo que abarca entre los seis y los dieciocho meses, en el que el niño, por primera vez, "reconoce" su propia imagen en el espejo, en forma manifiesta, haciendo por lo tanto, perceptiblemente, la conexión entre la motricidad interna y los movimientos especulares incitados ante él. Es importante no deducir con demasiada rapidez, de esta temprana experiencia, alguna posibilidad ontológica fundamental de un ego o una identidad en el sentido psicológico, o incluso en el sentido de alguna reflexividad autoconciente hegeliana. Sea lo que fuere el estadio del espejo, indudablemente, para Lacan marca una bre-

14. El texto fundamental aquí es Ernest Jones, "The Theory of Symbolism", en Papers on Psychoanalysis (Boston, 1961); yuxtaponer este ensayo, uno de los más penosamente ortodoxos del dogma freudiano, a la doctrina lacaniana del significante, que recurre a la autoridad del anterior, es tener un sentido vívido y paradójico del significado lacaniano del "retorno al Freud original". Asimismo, éste es el lugar para observar que los ataques a Lacan y a la doctrina lacaniana del significante de las feministas americanas, que parecen estar *inspiradas en gran medida en* A.G. Wilden, "The Critique of Phallocentrism", System and Structure (Londres, 1972), estarían viciados por la confusión del pene como órgano del cuerpo, con el falo como significante.

cha fundamental entre el sujeto y su propio *self* o imago que nunca puede ser superada: "El punto importante es que esta forma [del sujeto en el estadio del espejo] sitúa la instancia del yo, aun desde su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad".[15] En nuestro contexto presente, nos gustaría retener las palabras "dans une ligne de fiction" que subrayan la función psíquica del relato y de la fantasía en el intento del sujeto de reintegrar su imagen alienada.

El estadio del espejo, que es la precondición para el narcisismo primario, es también, debido a la brecha igualmente irreductible que abre entre el niño y sus semejantes, la fuente misma de la agresividad humana; y, en efecto, una de las características originales de la enseñanza de Lacan, en sus comienzos, es la insistencia en la inextricable asociación de estos dos impulsos.[16] ¿Cómo podría ser de otro modo, en un período en el que habiéndose logrado la investidura infantil en las imágenes del cuerpo, no existe todavía la formación del yo que le permitiría distinguir su propia forma de la de los otros? El resultado es un mundo de cuerpos y órganos que, de alguna manera, carece de un centro fenoménico y de un punto de vista privilegiado: "Durante este período se registrarán las reacciones emocionales y los testimonios articulados de un transitivismo normal [el término de Charlotte Bühler para la indiferenciación del sujeto y el objeto]. El niño que pegó dice haber sido golpeado, el que ve caer llora. Del mismo modo, es una identificación con el otro como vive toda la gama de las reacciones de prestancia y ostentación de las que sus conductas revelan con evidencia la ambivalencia estructural, esclavo identificado con el déspota, actor con el espectador, seducido con el seductor".[17] Esta "encrucijada

15. "Le Stade du miroir", *Ecrits*, p. 94 [trad. cast.: "El estadio del espejo como formador del yo", *Escritos*, México, Siglo XXI, 1975].

16. En la medida en que esta insistencia se convierte en el fundamento de una antropología o una psicología misma —es decir, de una teoría de la naturaleza humana sobre la que, podría ser construida, entonces, una teoría política o social— es ideológica en el estricto sentido del término; así, estamos facultados para, de algún modo, considerar defensivo el énfasis de Lacan en la naturaleza "prepolítica" del fenómeno de agresión (ver *Le Séminaire, Livre I*, p. 202) [trad. cast.: *El Seminario, Libro I, Los Escritos Técnicos de Freud*, Paidós].

17. "L'agressivité en psychanalyse", *Ecrits*, p. 113 ["La agresividad en psicoanálisis", *Escritos*, ob. cit.]

estructural" (Lacan) corresponde al estadio preindividualista, premimético, preformación de un punto de vista de la organización estética que generalmente es designado como "juego",[18] cuya esencia reside en los frecuentes desplazamientos del sujeto de una posición fija a otra, en un tipo de multiplicidad opcional de inserciones del sujeto dentro de un Orden Simbólico relativamente fijo. En el campo de la lingüística y de la psicopatología, el documento fundamental sobre los efectos del "transitivismo" sigue siendo el trabajo de Freud en "Pegan a un niño", que ha tenido una significación emblemática considerable en la teoría reciente.[19]

Una descripción de lo Imaginario, requerirá, por una parte, que coincidamos con una configuración del espacio peculiarmente determinada —configuración que no está todavía organizada alrededor de la individuación de mi propio cuerpo, o diferenciada jerárquicamente de acuerdo con las perspectivas de mi propio punto de vista central, pero que, sin embargo, está llena de cuerpos y formas intuidas de modo diferente, cuya propiedad fundamental es, pareciera, ser visibles sin que la visibilidad de los mismos sea resultado del acto de algún observador particular, ser, como si fueran, desde siempre ya vistos, llevar sus especularidades sobre ellos mismos, como un color que usan o la textura de su superficie. En esto —la indiferenciación de sus *esse* del *percipi* que no conoce un *percipiens*— estos cuerpos de lo Imaginario ejemplifican la lógica misma de las imágenes del espejo; aunque la existencia del mundo normal de los objetos de la vida adulta cotidiana, presupone esta experiencia previa imaginaria del espacio: "Normalmente es por las posibilidades de juego de la trasposición imaginaria que puede hacerse la valorización progresiva de los objetos, sobre el plano que se llama comúnmente afectivo, por una demultiplicación, un despliegue en abanico de todas las ecuaciones imaginarias que permiten que el ser humano sea el único en el reino animal en tener un número casi infinito de objetos a su disposición".[20]

La valorización afectiva de estos objetos, finalmente, deriva de la primacía de la imago humana en el estadio del espejo; y es claro que el establecimiento mismo de un mundo de objetos dependerá, de un mo-

18. Hans-Georg Gadamer, "Der Begriff des Spiels", Wahrheit und Methode (Tübingen, 1965), pp. 97-105.

19. Freud, Standard Edition, vol. 17, pp. 179-204; y comparar la discusión de Jean-Louis Baudry del ensayo de 1911, "On the Mechanism of Paranoia", en su "Ecriture, fiction, idéologie" de Tel Quel: Théorie d'ensemble (París, 1968), pp. 145-6.

20. Le Séminaire, I, p. 98 [trad. cast.: El Seminario, Libro I, ob. cit.].

do u otro, de la posibilidad de asociación o identificación simbólica de una cosa inanimada con la prioridad libidinal del cuerpo humano. Aquí, entonces, llegamos a lo que Melanie Klein llamó "objetos parciales" —órganos, como el pecho, u objetos asociados con el cuerpo, como las heces, cuya investidura psíquica es, entonces, transferida a un sinnúmero de otros contenidos del mundo externo más indiferentes (que son, como veremos más adelante, valorizados como buenos o como malos). "Un rasgo común a estos objetos, insiste Lacan, es que no tienen imagen especular, es decir, que no conocen ninguna alteridad. El revestimiento, el componente o el relleno imaginario del sujeto, es lo que lo identifica con estos objetos".[21] Las características básicas del Imaginario lacaniano se extraen del precursor análisis de niños que realizó Melanie Klein: como se puede esperar, hay para una experiencia de espacialidad tan diferente fenomenológicamente de la nuestra, una lógica específica del espacio Imaginario, cuya categoría dominante resulta ser la oposición de continente y contenido, la relación fundamental de adentro y afuera, que se origina claramente en las fantasías del niño sobre el cuerpo materno como receptáculo de los objetos parciales (confusión entre el nacimiento y la evacuación, etc.).[22]

Esta sintaxis espacial del orden Imaginario, entonces, se puede decir que es cruzada por un tipo de eje diferente, cuya conjunción la completa como experiencia: éste es el tipo de relación que Lacan designa como agresividad, y que hemos visto que es el resultado de esa rivalidad indistinguible entre el *self* y el otro, en el período que precede a la elaboración misma del *self* o a la construcción del yo. Como con el eje del espacio Imaginario, debemos tratar nuevamente de imaginar algo profundamente sedimentado en nuestra propia experiencia, pero sepultado bajo la racionalidad adulta de la vida cotidiana (y bajo el ejercicio de lo Simbólico): un tipo de experiencia situacional de la alteridad como pura relación, como lucha, violencia y antagonismo en la que el niño puede ocupar cualquier término indiferentemente o, efectivamente, como en el transitivismo, ambos a la vez. Una frase notable de San

21. Rifflet-Lemaire, Jacques Lacan, p. 219; y para un análisis del lenguaje esquizofrénico en términos de objetos parciales, ver Gilles Deleuze, "Preface" a Louis Wolfson, Le Schizo et les langues (París, 1970).

22. La realización arquetípica de estas fantasías debe ser seguramente el cuento clásico de Philip José Farmer "Mother", Strange Relations (Londres, 1966), que tiene el interés adicional de ser un documento histórico de la psicológica o vulgar *weltanschauung* freudiana de la década del 50, y, en particular, de la ideología del "mamismo" elaborada por escritores como Philip Wylie.

Agustín se inscribe como un lema de la primordialidad de esta rivalidad con las imagos de otros niños: "Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche [*et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum*]".[23]

Siempre que se entienda que este período es bastante diferente de esa tardía intervención del Otro (la A mayúscula de Lacan —para *Autre*— los padres, o el lenguaje mismo), que ratifica la asunción del sujeto dentro del campo del lenguaje o del Orden Simbólico, será adecuado designar a esta rivalidad primoridal del estadio del espejo como una relación de alteridad. En ninguna otra parte podemos observar mejor el violento contenido situacional de estos juicios de bueno y malo, que más tarde se apaciguarán y sedimentarán en los diferentes sistemas de la ética. Nietzsche y Sartre han explorado exhaustivamente la genealogía de la ética a medida que ésta surge de tal valorización arcaica del espacio, donde lo que es "bueno" está asociado con "mi" posición, y lo "malo" simplemente caracteriza a los asuntos de mi rival especular.[24] Podemos documentar más aún las tendencias arcaicas o atávicas del pensamiento ético o moralizador observando que no tiene lugar en el Orden Simbólico, o en la estructura del lenguaje mismo, cuyos *shifters* son posicional y estructuralmente incapaces de sostener esta clase de complicidad situacional con el sujeto que los está ocupando momentáneamente.

Lo Imaginario puede ser descripto, de esta manera, como una configuración espacial peculiar, cuyos cuerpos abarcan primariamente relaciones de adentro/afuera entre sí, lo que es entonces recorrido y reorganizado por esa rivalidad primordial y sustitución transitivista de las imagos, esa indiferenciación de narcisismo y agresividad primarias, de la que derivan nuestras concepciones posteriores de lo bueno y lo malo. Este estadio es ya una alienación —el sujeto ha sido cautivado por su imagen especular—, pero, a la manera hegeliana, es la clase de alienación indistinguible de una evolución más positiva, y sin la cual ésta

23. San Agustín, Confessions, Libro I, parte 7, citado en Ecrits, p. 114 [trad. cast. en Biblioteca de Autores Cristianos].

24 Ver en particular The Genealogy of Morals [trad. cast.: Madrid, Alianza, 1972] y Saint Genét [trad. cast.: Buenos Aires, Losada]. Ninguno de los dos se da cuenta plenamente de su intento de trascender las categorías de "bueno y malo": Sartre, por motivos explicitados con mayor detalle más adelante en este texto; Nietzche, en lo que respecta a *su filosofía de la historia apunta a revivir las formas más arcaicas de rivalidad, antes que* a anularlas.

es inconcebible. Lo mismo se debe decir acerca del siguiente estadio del desarrollo psíquico, en el que lo Imaginario mismo es asumido dentro del Orden Simbólico por medio de su alienación por el lenguaje. El modelo hegeliano de la dialéctica histórica —como lo aclaran las intervenciones de Jean Hyppolite en el primer Seminario de Lacan— es fundamental aquí: "Este desarrollo [de la anatomía humana y, en particular, de la corteza] es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo: el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así la ruptura del círculo del *Innenwelt* al *Umwelt* engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del yo".[25]

El enfoque de lo Simbólico es el momento para evocar la originalidad de la concepción lacaniana de la función del lenguaje en el psicoanálisis. Para el neofreudismo, parecería que el papel del lenguaje, en la situación analítica o en la "talking cure", es entendido en términos de lo que podemos llamar una estética de la expresión y de la expresividad: el paciente se descarga; su "alivio" proviene de haber verbalizado o, incluso, de acuerdo con una ideología más reciente, de haberse "comunicado". Para Lacan, al contrario, este posterior ejercicio de la lengua, en la situación analítica, extrae su fuerza terapéutica de ser como si fuera una consumación y logro del primer acceso imperfecto al lenguaje y a lo Simbólico que se tuvo en la infancia.

El énfasis de Lacan en el desarrollo lingüístico del niño —un área en la que necesariamente su trabajo extrae mucho de Piaget— ha sido criticado erróneamente como una "revisión" de Freud en términos de una psicología más tradicional, una sustitución de la información psicológica del estadio del espejo y de la adquisición del lenguaje por los fenómenos más propiamente psicoanalíticos de la sexualidad infantil y del complejo de Edipo. Obviamente, la obra de Lacan debe ser leída como presuponiendo el contenido completo del freudismo clásico, de otro modo sería simplemente otro sistema filosófico o intelectual. No

25. "Le Stade du miroir", *Ecrits*, p. 97 [trad. cast.: "El estadio del espejo, *Escritos*, ob cit.].

se pretende, en mi opinión, sustituir los materiales lingüísticos por los sexuales; más bien, debemos entender la noción de Lacan del Orden Simbólico como un intento de crear mediaciones entre el análisis libidinal y las categorías lingüísticas, de proporcionar, en otras palabras, un esquema transcodificador que nos permita hablar de ambos dentro de un marco conceptual común. De este modo, la concepción freudiana fundamental de psiquis, el complejo de Edipo, es transliterado por Lacan en un fenómeno lingüístico, que él designa como el descubrimiento, por parte del sujeto del Nombre del Padre, y que consiste en la transformación de una relación Imaginaria con esa imago particular que es el padre físico, en una abstracción nueva y amenazante del rol paterno como el poseedor de la madre y el lugar de la Ley. (Mientras tanto, ya hemos visto en párrafos anteriores cómo esta concepción permite a Ortigues situar una validez continuada de la noción freudiana del Complejo de Edipo en una situación social y familiar en la que ya no aparecen muchas de las características más provincianas y puramente europeas de esta relación.)

El Orden Simbólico es, por lo tanto, como ya se hemos mencionado, una mayor alienación del sujeto; y este énfasis repetido sirve para distinguir la posición de Lacan (que ya hemos llamado su hegelianismo) de muchos otras celebraciones más fáciles de la primacía del lenguaje, por parte de los ideólogos estructuralistas. Quizás la relación con el primitivismo de Lévi-Strauss pueda ser hecha a través de Rousseau, para quien el orden social, con toda su represividad, está íntimamente vinculado con el surgimiento del lenguaje mismo. En Lacan, sin embargo, un sentido análogo de la función alienante del lenguaje es detenido a mitad del camino utópico por la imposibilidad palpable de retornar a un estadio arcaico preverbal, de la psiquis misma (aunque el elogio de Deleuze-Guattari de la esquizofrenia aparecería precisamente como un intento de esto). Mucho más adecuado que el hombre esquizofrénico o natural, el símbolo trágico de la alienación inevitable por el lenguaje parece haber sido proporcionada por la película de Truffaut El salvaje, en la cual el aprendizaje del lenguaje se nos presenta como una tortura, un tipo de sufrimiento físico palpable al que el niño salvaje sólo quiere entrar en forma imperfecta.

El equivalente clínico de esta transición dolorosa de lo Imaginario a lo Simbólico es provisto por el análisis de un niño autista, realizado por Melanie Klein, que aclara que la "cura", el acceso que tiene el niño a la palabra y a lo Simbólico, está acompañado por un aumento más que por una disminución, de ansiedad. Este caso (publicado en

1930 con el título de "La importancia de la formación del símbolo en el desarrollo del yo") puede servir *también* para corregir el desequilibrio de nuestra propia presentación y de la noción de "transición" de lo Imaginario a lo Simbólico, al demostrar que la adquisición de lo Simbólico es más bien la precondición de un dominio completo de lo Imaginario también. En este caso, el niño autista, Dick, no sólo no puede hablar sino que tampoco puede jugar —es decir, no puede representar las fantasías y crear "símbolos", término que, en este contexto, significa sustitutos de objetos. Los pocos y pobres objetos manejados por Dick representan, en una suerte de estado indiferenciado, "los contenidos fantaseados [del cuerpo de la madre]. Las fantasías sádicas dirigidas contra el interior de su cuerpo constituyen la relación primera y básica con el mundo exterior y la realidad".[26] La investidura psíquica del mundo externo —o en otras palabras, el desarrollo del Imaginario mismo— ha sido detenida en su forma más rudimentaria, con esos trencitos que funcionan como representaciones de Dick y de su papá, y el lugar oscuro o estación que representa a la madre. El temor a la ansiedad impide que el niño desarrolle más sustitutos simbólicos y que extienda los estrechos límites de su mundo de objetos.

La terapia de Melanie Klein consiste, entonces, en introducir el Orden Simbólico y el lenguaje, dentro de este campo empobrecido; y esto, como observa Lacan, sin sutilezas o precauciones particulares ("Elle lui fout le symbolisme avec la deniére brutalité, Melanie Klein, au petit Dick! Elle commence tout de suite par lui flanquer les interpetations majeures. Elle le flanque dans une verbalisation brutale du mythe oedipien, presque aussi révoltante pour nous que pour n'importe quel lecteur").[27] La verbalización misma superpone, torpemente, una relación Simbólica sobre la fantasía imaginaria del tren que avanza hacia la estación: "La estación es mamá; Dick está entrando en mamá".[28]

Es suficiente: a partir de este punto, milagrosamente, el niño comienza a desarrollar relaciones con los demás, celos, juegos, y muchas formas más ricas de sustitución y de ejercicio del lenguaje. Lo simbólico libera ahora las investiduras imaginarias de objetos constantemente renovados, que hasta ese momento estaban bloqueados y permite el

26. Melanie Klein, *Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945* (Londres, 1950), p. 238.

27. *Le Séminaire*, I, p. 81 [*El Seminario*, ob. cit.].

28. Melanie Klein, *Contributions to Psychoanalysis*, p. 242.

desarrollo de lo que Melanie Klein llama en su artículo "formación de símbolos". Tal formación de símbolos o sustitutos es una precondición fundamental de la evolución psíquica, dado que es lo que puede llevar por sí sola al sujeto a objetos de amor equivalentes al original, la presencia de la madre, ahora prohibidos o tabú: entonces, Lacan va a asimilar este proceso a la operación del tropo de la metonimia en el campo lingüístico,[29] y los efectos profundos de este mecanismo "retórico", nuevo y complejo —que no se encuentra en el campo preverbal de lo Imaginario, donde, como hemos visto, solamente operan las oposiciones rudimentarias adentro/afuera y bueno/malo—, pueden ser útiles para subrayar y dramatizar el grado de la transformación que el lenguaje aporta a lo que sin él no podría ser todavía llamado deseo.

Podríamos ahora intentar dar una descripción más completa de la concepción de Lacan del lenguaje, o, al menos, de las características del lenguaje articulado que son lo más importante en la estructuración de la psique, y que puede decirse que constituyen el Orden Simbólico. Será conveniente considerar estas características en tres grupos, aunque, obviamente, están íntimamente interrelacionadas.

El primero de estos grupos —ya lo hemos visto en el fenómeno edípico del Nombre del Padre— puede ser generalizado como la función nominal del lenguaje, algo que tiene las más importantes consecuencias para el sujeto. Ya que la adquisición de un nombre resulta en la completa transformación de la posición del sujeto en su mundo de objetos: "Que un nombre, no importa cuán confusamente, designe a una persona determinada —en eso consiste, exactamente, el pasaje al estado humano. Si debemos definir en qué el hombre deviene humano, decimos que es en el momento en que, tan poco como fuera, entra en la relación simbólica".[30] Es justo observar que la atención que Lacan presta a los componentes del lenguaje se ha centrado en esas clases de palabras, primariamente sustantivos y pronombres, en esas aberturas que, como los *shifters* en general, aseguran una sintaxis que

29. Ver "L'Instance de la lettre dans l'inconscient", Ecrits, p. 515 [trad. cast.: "La instancia de la letra en el inconsciente", ob. cit.]; o, en traducción al inglés, "The Insistence of the Letter in the Unconscious", Yale French Studies, 36/37 (1966), p. 133. Pero, para una fuerte crítica del mecanismo figurado lacaniano, ver Tzvetan Todorov, Théories du symbole (París, 1977), cap. 8, esp. pp. 302-5; y para un análisis más general de la filosofía lingüística de Lacan, Henri Meschonic, Le Signe et le poème (París, 1975), pp. 314-22.

30. Le Séminaire, I, p. 178 [trad. cast.: El Seminario, Libro I, ob. cit.].

flota libremente, a un sujeto particular, esas articulaciones verbales, por lo tanto, en las que se detecta particularmente la inserción del sujeto en lo Simbólico.

Incluso aquí, sin embargo, debemos distinguir entre los diferentes efectos posibles de estas clases de palabras: sustantivos, en particular el Nombre del Padre mismo, despiertan al sujeto al sentido de una función que es, de alguna manera, objetiva e independiente de la existencia del padre biológico. Estos nombres proporcionan, de este modo, una liberación del aquí y ahora de lo Imaginario, dado que la separación, por medio del lenguaje, entre la función paterna y el padre biológico es, precisamente, lo que permite al niño tomar, a su vez, el lugar del padre. El orden de abstracción —la Ley, como lo llama Lacan— es también lo que libera al sujeto de las limitaciones de la situación familiar inmediata y de la "mala inmediatez" del periodo presimbólico.

Los pronombres, mientras tanto, son el lugar de un desarrollo afín, aunque distinto, que no es otro que el surgimiento del inconsciente mismo. Para Lacan, éste es el significado de la barra que separa al significante del significado en el algoritmo semiótico: el pronombre, la primera persona, el significante, resulta en la división del sujeto, o *Spaltung*, que impulsa al "sujeto real" como si estuviera oculto, y deja en su lugar a un "representante" —el yo—: "El sujeto aparece representado en el simbolismo por un doble o sustituto [*un tenant-lieu*], ya sea que tengamos que tratar con el pronombre personal 'Yo', con el nombre que se le da a él, o con la denominación 'hijo de'. Este doble es del orden del símbolo o del significante, un orden que sólo es perpetuado lateralmente, por medio de las relaciones sostenidas por ese significante con otros significantes. El sujeto mediado por el lenguaje está irremediablemente dividido porque ha sido excluido de la cadena simbólica [las relaciones laterales de los significantes entre ellos] en el mismo momento en el que es 'representado' en ella".[31] De este modo, la discontinuidad en la que insisten los lingüistas entre el enunciado y el sujeto de la enunciación (o, por la distinción aún más amplia que hace de Humboldt entre el lenguaje como *ergon*, u objeto producido y el lenguaje como *energeia*, o fuerza de la producción lingüística) corresponde al advenimiento como ser del inconsciente mismo, como esa realidad del sujeto que ha sido alienada y reprimida en el proceso mismo por el cual, al recibir un nombre, es transformado en una representación de sí mismo.

31. Rifflet-Lemaire, Jacques Lacan, p. 129.

Esta producción del inconsciente por medio de la represión primaria —que no es otra que la adquisición del lenguaje— es reinterpretada, entonces, en términos de la situación comunicacional como un todo; y la redefinición de Lacan del significante, "el significante es lo que representa el sujeto para otro significante",[32] aclara ahora lo que sería artificial denominar una forma diferente de las características anteriores de alienación lingüística, pero que seguramente es una dimensión distinta de esa alienación, principalmente, la aparición de la mediación inevitable de otras personas, y, en particular, del Otro con mayúscula, o A, es decir, los padres. Aunque aquí la Ley representada por los padres, y en especial por el padre, ignora la verdadera naturaleza del lenguaje mismo, que el niño recibe del exterior y que seguramente lo habla a él como él aprende a hablarlo. En este tercer momento de la alienación del sujeto por el lenguaje nos enfrentamos, por lo tanto, a una versión más compleja de esa estrategia que hemos descripto en otra parte como el aparato facilitador fundamental del estructuralismo en general, principalmente, la posibilidad —provista por la naturaleza ambigua del lenguaje mismo— del desplazamiento imperceptible entre una concepción de la lengua como estructura lingüística, cuyos componentes pueden ser tabulados, y una concepción de la lengua como comunicación, que permite una dramatización virtual del proceso lingüístico (emisor/receptor, *destinaire/destinateur*, etc.).[33] El "Otro" de Lacan (A mayúscula) es el sitio de esta superposición, que constituye al mismo tiempo la *dramatis personae* de la situación edípica (pero, más particularmente, el padre o sus sustitutos) y la propia estructura del lenguaje articulado mismo.

De este modo, es cómo el tercer aspecto de la alienación Simbólica, la alienación por el Otro, deviene la forma más familiar de las descripciones de la cadena significante presentada en la doctrina madura de Lacan,[34] que pertrechada para una lucha contra la *ego psichology*, y

32. "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", Ecrits, p. 819 [trad. cast.: La subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, ob. cit.].

33. The Prison-House of Language (Princeton, N.J., 1972), p. 205 [trad. cast.: Barcelona, Ariel, 1980]. Este es el lugar para agregar que, mientras yo mantengo mi posición sobre los otros pensadores que se analizan allí, no considero ya correctas las interpretaciones dadas en ese libro sobre Lacan y Althusser.

34. Ahora se pueden obtener en inglés sus textos fundamentales: "The Function of Language in Psychoanalysis" o el llamado "Discours de Rome" (traducido en Wilden, The Language of the Self, "The Insistence of the Letter" (ver nota 29 más arriba) [trad

emergiendo de una larga polémica con el énfasis neofreudiano sobre el análisis de las resistencias al análisis y el fortalecimiento del yo del sujeto, ha encontrado su principio fundamental y su tema organizativo en "una concepción de la función del significante capaz de demostrar el lugar en el que el sujeto se subordina a él al grado de ser virtualmente subvertido [*suborné*]".[35] El resultado es una determinación del sujeto por el lenguaje —para no hablar de un determinismo lingüístico— que resulta de una reescritura del clásico inconsciente freudiano, en términos del lenguaje: "el Inconsciente"; para citar lo que debe ser la frase más conocida de Lacan: "es el discurso del Otro".[36] La redefinición lacaniana inevitablemente debe escandalizar a aquellos de nosotros acostumbrados a la imagen clásica del inconsciente freudiano como un caldero hirviente de instintos arcaicos (y, asimismo, inclinados a asociar el lenguaje con el pensamiento y la conciencia, más bien que con su opuesto). En lo que respecta al lenguaje, las referencias a Hegel desempeñan un papel estratégico al confrontar este escándalo con la idea filosóficamente más respetable de alienación en general, y alienación a otra gente en particular (el capítulo acerca de la relación amo/esclavo es aquí, por supuesto, el texto básico). De esta forma, si nos ponemos a pensar el lenguaje mismo como una estructura alienante, particularmente con esas características enumeradas en párrafos anteriores, estamos a mitad de camino de la apreciación de este concepto.

Sin embargo, en la otra mitad del camino se presenta el obstáculo más serio para nuestras preconcepciones, ya no acerca del lenguaje, sino más bien acerca del inconsciente mismo. Es que la relación entre el inconsciente y los instintos parecerá menos problemática cuando recordemos el enigma que significó la noción freudiana de *Vorstellungsrepräsentanz* ("representante de la representación"),[37] uno de esos raros momentos en los que, como con su hipótesis del deseo de muerte, Freud mismo parece terminológica y teóricamente inarticulado. Sin embargo, la función del concepto parece clara: Freud quiere evitar dar

cast.: "*El discurso de Roma*", *Escritos*, ob. cit.] y el "*Seminar on 'The Purloined Letter'*", Yale French Studies, 48 (1972), pp. 39-72 [trad. cast.: Seminario sobre 'La carta robada', Escritos, ob. cit.].

35. "La Direction de la cure et les principes de son pouvoir", Ecrits, p. 593 [trad. cast.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", ob. cit.].

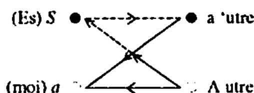
36. Como por ejemplo, "Subversion du sujet et dialectique du désir", Ecrits, p. 814 [trad. cast.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, ob. cit.].

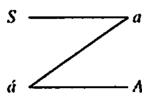
37. Freud, Standard Edition, vol. 14, pp. 152-3. Este es el término que Lacan traduce como "le tenant lieu de la représentation".

la impresión de que los instintos o pulsiones (*Triebe*) son concebibles en un estado puro, aun con el propósito de construir un modelo de la psiquis; y su término tautológico intenta subrayar el vínculo indisoluble, no importa lo lejos que retrocedamos en la historia de la psiquis, entre los instintos que encontramos allí y las fantasías u objetos a los que están ligados y sólo por medio de los cuales se deben expresar. ¿Qué es esto sino decir que los instintos, realmente la libido misma, no importa cuán bullente sea su energía, no pueden ser concebidos en forma independiente de sus representaciones —en resumen, que, en términos lacanianos, más allá de lo arcaicos que puedan ser, los instintos son ya del orden del significante? Así, es que el lugar A en la topología lacaniana designa indiferentemente al Otro (los padres, el lenguaje, o el inconsciente, ahora llamado "el tesoro del significante", o sea, el arca en el que las fantasías o los fragmentos de fantasías más antiguas del sujeto están todavía almacenados. Dos gráficos bien conocidos, aunque no tan bien comprendidos, ilustran esta topología, tanto en forma dinámica como estática. La versión estática es, por supuesto, el llamado esquema L,[38] en el que el deseo conciente del sujeto, que entiende como una relación entre el objeto deseado (*a*) y su ego (*a'*) está mediada por una relación más importante entre el sujeto real (S) y la A mayúscula del Otro, lenguaje o inconsciente. En la versión dinámica de esta topología (llamada grafo del deseo),[39] esta estructura del sujeto es como si fuera puesta en marcha por el movimiento del deseo, considerado como una *parole*, o acto de enunciación: la fascinación inagotable de este grafo proviene de la dificultad de pensar sus intersecciones, en las cuales el acto de la palabra del sujeto, en su recorrido desde el emisor al receptor, es atravesado por un efecto retroactivo de la "cadena significante", *nachträglich*, que va en dirección opuesta, de tal modo que la *A* mayúscula constituye la fuente de realización de ambas trayectorias.

38. Ecrits, p. 53.

39. Ecrits, pp. 805-17; pero ver, asimismo, la interpretación que hace J.B. Pontalis de los seminarios de 1957 y 1958, Buletin du Psychologie, 11 N° 4-5, p. 293 y N°5, pp. 264-5.





Dos versiones del Esquema L de Lacan. Por juego de palabras en alemán, S es el inconsciente (o lugar del sujeto de deseo; la A mayúscula es el Otro, el adulto o el lenguaje mismo; y la a minúscula y a' son el ego y el objeto de deseo, respectivamente (obsérvese el interesante intercambio de posiciones en las dos versiones de Lacan); *Autre* debe ser, presentado en castellano, obviamente, con "O", lo que no ayuda a simplificar el asunto. El esquema se llama así debido al parecido que, en la caligrafía francesa, tiene la z con la letra L, que tiene la ventaja de inscribir la inicial de su autor. (Jaques Lacan, Ecrits, París, 1966, p. 53 y p. 548).

Debe observarse que aunque el lenguaje puede ser investido hasta este grado con el contenido de las alienaciones del sujeto, queda por encuadrar el sesgo lingüístico de Lacan con el énfasis predominantemente sexual del período inaugural del psicoanálisis. Aun cuando se quisiera conceder al falo el status provisorio como significante, queda por definir la relación entre el lenguaje y la sexualidad, la sospecha que persiste de que un sistema que permite hablar sobre el lenguaje en lugar de la sexualidad, revelaría una inclinación revisionista, si no directamente idealista. La conexión se realiza por medio de una distinción entre necesidad (fenómeno biológico "puro") y la demanda (puramente interpersonal, concebible sólo después del surgimiento del lenguaje). El deseo sexual es, entonces, ese campo cualitativamente nuevo y más complejo, abierto por el tardío proceso de maduración en el ser humano en comparación con el de otras especies animales, en el que un instinto previamente biológico debe experimentar una alienación en una relación fundamentalmente comunicacional o lingüística —la de la demanda de reconocimiento del Otro— para encontrar satisfacción. La sexualidad traza, así, un camino intermedio entre la necesidad física y la demanda interpersonal, no satisfaciendo a ninguna de las dos y manteniéndose a distancia de cada una por el empuje gravitacional de ambas "fuerzas". Esta alienación explica también por qué, para Lacan, el deseo sexual es estructuralmente incapaz de una satisfacción final: placer —como una reducción momentánea de la tensión puramente física— que no es lo mismo que goce, que involucra a esa

demanda de reconocimiento por el Otro, que, en la naturaleza misma de las cosas (¿en la naturaleza misma del lenguaje?), nunca puede ser satisfecha. Esta distancia estructural entre el sujeto y su propio deseo va a servir, entonces, como el mecanismo posibilitador para la tipología lacaniana de las neurosis y perversiones; y Lacan, en ninguna otra parte, es más elocuente que en su defensa de la dignidad ontológica de estas disfunciones primordiales de la psiquis humana: "Jeroglíficos de histeria, blasones de fobia, laberintos de la *Zwangsneurose* —amuletos de impotencia, enigmas de inhibición, oráculos de ansiedad— figuras heráldicas de carácter, sellos de autocastigo, disfraces de perversión— éstos son los elementos herméticos que resuelve nuestra exégesis, las equivocaciones que disuelve nuestra invocación, los artificios que absuelve nuestra dialéctica, en una liberación del sentido aprisionado, que se mueve desde la revelación del palimpsesto a la contraseña del misterio y el perdón de la palabra".[40]

Mientras tanto, esta concepción del deseo como demanda protolingüística y del inconsciente como lenguaje, o "cadena significante", permite, entonces, que advenga algo así como un análisis retórico de los procesos psíquicos. Como se sabe, para Lacan, el deseo no es solamente una función de metonimia, sino que el síntoma es producto de la metáfora, y el mecanismo completo de la vida psíquica del sujeto adulto —que consiste, como ya lo hemos visto, en la producción indefinida de sustitutos, o, en otras palabras, en la "formación de símbolos" de Melanie Klein —puede decirse que es figurado en su misma esencia, figuración que es esa propiedad del lenguaje que permite que la misma palabra pueda ser utilizada con varios sentidos. El correlativo de la cadena significante es, de este modo, la concepción de un *glissement du signifié*, o "deslizamiento de significados" que permite que el significante psíquico sea desplazado de un objeto a otro. Aquí, una vez más, el material de lo Imaginario sirve como contraste útil para definir lo Simbólico, dado que este último con su deslizamiento de significados, no sólo conoce una disfunción estructural en el lenguaje del esquizofrénico, cuya experiencia sintagmática de la cadena significante se ha roto, debido a una forclusión radical, o expulsión del Otro, sino asimismo puede decirse que tiene algo así como un grado cero en los llamados lenguajes animales, que constituyen el prototipo mismo del código característico del Imaginario que no involucra demandas al

40. Wilden, "The Function of Language in Psychoanalysis", traducción modificada, p. 44.

Otro, sino simplemente una relación fija de uno-a-uno entre el significante y el significado, entre la señal y el lugar, del cual está ausente el fenómeno más propiamente humano de representación.[41]

El desplazamiento del sujeto y la redefinición del inconsciente como un lenguaje, topología y tipología del deseo y de sus avatares —este breve bosquejo del "lacanismo" no estaría completo sin una mención de esta tercera preocupación dominante de la obra de Lacan, la que es más tentadora y conveniente para ser descuidada por los legos, principalmente, la estrategia de la situación analítica misma, y, en particular, el rol desempeñado en ella por las intervenciones del analista y la naturaleza de la transferencia. Es claro que, en el esquema lacaniano de las cosas, la singularidad de la situación analítica —su valor emblemático, así como su valor terapéutico— deriva del hecho de que es la situación comunicacional en la que el Otro es interpelado sin estar involucrado funcionalmente: el silencio del analista causa, de este modo, la dependencia estructural del sujeto, de la A mayúscula del lenguaje del Otro, se haga visible, como nunca podría serlo en cualquier situación concreta interpersonal. Por lo tanto, la experiencia gradual del sujeto de su propia subordinación a un significante alienante coincide con la denuncia teórica de las filosofías del sujeto y a su intento copernicano de asignar al sujeto una posición ex-céntrica con respecto al lenguaje como un todo.

Podríamos preguntarnos ahora cuál es, aparte de la anterior mención incidental de fenómenos como el lenguaje animal, el lugar de lo Imaginario en la última época de la enseñanza de Lacan: tendremos ocasión de ver que el eclipse gradual, en la última parte de su obra, no es ajeno a una cierta sobreestimación de lo Simbólico que puede decirse que es propiamente ideológica. Por el momento, sostendremos que los modelos de pensamiento Imaginario persisten en la psiquis adulta en la forma de lo que generalmente es considerado como juicios éticos —esas valorizaciones y rechazos implícitos y explícitos en los que "bueno" y "malo" son simplemente descripciones de la relación geográfica del fenómeno en cuestión, para mi propia concepción Imagina-

41. Ibid., p. 61 ss. (o Ecrits, p. 297): aquí y en otros lados, Lacan basa una fenomenología completa del espacio Imaginario en datos etológicos. Sería sugestivo, pero no exacto, sostener que lo Imaginario y los lenguajes animales o "naturales" por igual, están gobernados por la lógica analógica más que por la lógica digital. Ver Thomas A. Sebeok, Perspectives in Zoosemiotics (La Haya, 1972), esp. pp. 63-83, y también A.G. Wilden "Analog and Digital Communication", System and Structure, pp. 155-90.

ria de centralidad. Es una comedia que podemos observar, no sólo en el mundo de la acción, sino también en el mundo del pensamiento, donde, en esa inmensa proliferación de lenguajes privados que caracteriza a la vida intelectual del capitalismo consumidor, las religiones privadas que surgen alrededor de pensadores como el que estamos considerando, son equiparadas sólo por su excomunión por los campeones de los "códigos" rivales. Las fuentes Imaginarias de pasiones como la ética pueden ser siempre identificadas por la operación de lo dual en ellas y la organización de sus temas alrededor de oposiciones binarias; la calidad ideológica de este pensamiento debe, sin embargo, ser explicada no tanto por la naturaleza metafísica de sus categorías de centralidad, como lo han sostenido Derrida y Lyotard, sino más bien por la sustitución por la categoría de relaciones individuales de los fenómenos -colectivos- de la historia y los fenómenos históricos transindividuales.

Este punto de vista de la ética parece confirmarse en el ensayo de Lacan "Kant con Sade", en el que el prototipo mismo del intento de Kant de construir un sistema de ética racionalmente coherente (o sea, Simbólico) es desacreditado completamente por una analogía estructural con la racionalidad delirante de Sade. Al intentar universalizar la ética y establecer los criterios para leyes éticas universalmente vinculadas, que no sean dependientes de la lógica de la situación individual, Kant solamente tiene éxito en dividir al sujeto de su objeto (a) en un esfuerzo de separar lo placentero de la noción del Bien, dejando, de ese modo, al sujeto solo con la Ley (A): "La ley moral ¿no representa el deseo en el caso en que no es ya el sujeto, sino el objeto el que falta?"[42] Sin embargo, este resultado estructural resulta ser homólogo con la perversión, definida por Lacan como la fascinación con el placer del Otro a costa del propio deseo del sujeto, e ilustrado monótonamente por las voluminosas páginas de Sade.

Cualquiera sea el valor filosófico de este análisis, tiene el mérito de permitirnos concebir, en el presente contexto, la posibilidad de transformar la distinción topológica entre lo Imaginario y lo Simbólico en una genuina metodología. "Kant con Sade" parecería, en realidad, ser el equivalente, en el campo de la filosofía moral, de esas paradojas lógicas y ejercicios matemáticos que han desorientado tanto a los lectores de Lacan en otras áreas. Así, por ejemplo, encontramos una reflexión completamente psicoanalítica sobre el *timing* de la situación psi-

42. "Kant avec Sade", Ecrits, p. 780 [trad. cast.: "Kant con Sade", Escritos, ob. cit.].

coanalítica, puntuada inesperadamente por una meditación sobre un acertijo lógico o paradoja metalógica (ver "El tiempo lógico"), cuya conclusión nos obliga a reintroducir el tiempo del sujeto individual en lo que se suponía era una operación mental universal o impersonal. En otra parte se reinvierte el experimento, y se invocan las leyes de probabilidad para demostrar la regularidad Simbólica (en términos freudianos, la estructura repetitiva) de lo que de otra forma afecta al sujeto como pura posibilidad individual. Lacan, sin embargo, se explica sobre estas disgresiones, designadas, dice, a conducir "a los que nos siguen, la lógica se desconcierta por la disyunción que estalla de lo Imaginario a lo Simbólico, no para complacernos en las paradojas que allí se engendran, ni en ninguna pretendida crisis del pensamiento, sino para reducir por el contrario su falso brillo a la hiancia que designan, siempre para nosotros muy simplemente edificante, y sobre todo para tratar de forjar en ellos el método de una especie de cálculo cuyo secreto sería revelado por la inadecuación como tal".[43]

De la misma manera, "Kant con Sade" transforma al proyecto mismo de una filosofía moral en una paradoja intelectual insoluble, al rotarlo de modo tal que la brecha implícita en él, entre el sujeto y la ley, se esclarezca. Es tiempo de preguntar si no podría ser posible una utilización similar de la distinción entre lo Imaginario y lo Simbólico en el campo de la teoría estética y de la crítica literaria, ofreciendo al método psicoanalítico una vocación más fructífera que la que era capaz de ejercitar en los antiguos psicoanálisis literarios.

43. "Subversion du sujet et dialectique du désir", Ecrits, p. 820 ["Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", Escritos, ob. cit.].

III

No obstante, no podemos hacer esto, sin antes preguntar si es asimismo concebible una crítica lacaniana adecuada junto con esa crítica freudiana, de la cual todos —para bien o para mal— tienen una idea bastante clara de lo que es. Sin embargo, es también aquí donde se vuelve problemática la ambigüedad de las relaciones de Lacan con su original —¿lo está reescribiendo o simplemente lo está restaurando?—. Porque en el punto de la interpretación, o el intento de una lectura lacaniana simplemente genera, de nuevo, los temas clásicos de toda la crítica literaria psicoanalítica desde Freud —el complejo de Edipo, el doble, la escisión, el falo, el objeto perdido, etc.— o, tratando de mantenerse fiel a la inspiración lingüística de "La instancia de la letra", ejerce la distinción entre metáfora y metonimia en el punto donde las preocupaciones psicoanalíticas ortodoxas parecen haber sido olvidadas sin dejar rastros.[44] En parte, por supuesto, esta fluctuación metodológica puede ser explicada por lo que hemos mencionado antes: principalmente, que a nivel de los códigos interpretativos, la posición de Lacan no es la de sustituir los conceptos psicoanalíticos clásicos por conceptos lingüísticos, sino más bien la de mediar entre ellos, y éste es, claramente, un asunto que requiere tacto y que no puede ser realizado con éxito en todos los textos.

44 Los capítulos estéticos de Guy Rosolato, *Essais sur le symbolique* (París, 1969) [hay trad. cast.] podrían servir para documentar esta proposición. También sugieren que nuestra frecuente incomodidad con la crítica psicoanalística podría surgir, precisamente, tanto de esas categorías ahistóricas y sistematizadoras de una estética filosófica más antigua en la que permanece encerrada, como la de su esquema interpretativo freudiano mismo. Efectivamente, se habrá hecho evidente que, en la perspectiva del presente ensayo, todo lo de esta crítica freudiana más convencional —crítica que, más allá de alguna "visión" de la naturaleza humana, ofrece a la crítica un código interpretativo privilegiado y la seguridad ontológica de un contenido fundamental—, por esta misma razón, debe ser entendido como profundamente ideológica. Lo que ahora se hace más evidente es que la oscilación estructural aquí referida en la conceptualidad lacaniana misma —la estratégica alternación entre lingüística y códigos "freudiano ortodoxos"— determina a menudo un desplazamiento de los análisis literarios o culturales de sus profesionales por los cuales la correcta tensión lacaniana (o "heterogeneidad") tiende a moderarse en interpretaciones freudianas más convencionales.

Pero hay otra faceta más estructural en este problema, que plantea la cuestión de la organización sintagmática de la obra de arte, antes que el tema —más propiamente paradigmático— de los esquemas interpretativos con los que debe ser "transcodificada" o interpretada. Los dos trabajos de lectura de narrativas más importantes de Freud sobre *Gradiva*, de Jensen, y *El hombre de arena*, de Hoffmann, giran alrededor de las ilusiones que llegan a apaciguar o culminan en la destrucción del sujeto. Así, recapitulan la trayectoria de la cura, o de la enfermedad, o —en último término, y por detrás de ambas— de la evolución y maduración de la psiquis misma. Tenemos, aquí, por ende, narraciones que requieren formalmente el término límite de una norma (maduración, salud psíquica, la cura) hacia la cual dirigir sus itinerarios, ya sean catastróficos o providenciales; o esa norma final, de la que la narrativa no tiene nada que decir, ya que no es un campo, sino más bien un aparato organizativo o un término límite.

No será difícil imaginar una crítica lacaniana —aunque no sé si ha habido alguna—[45] en la que la transición de lo Imaginario a lo Simbólico ya descripta, desempeñe un rol análogo para organizar el movimiento sintagmático de la narrativa desde el desorden hasta el término límite del Orden Simbólico mismo. El riesgo de una operación como esta reside, claramente, en la asimilación de lo que es original en Lacan, al paradigma estructuralista más extendido y actualmente convencionalizado del pasaje de la naturaleza a la cultura; y éste es seguramente el momento de preguntarnos si el énfasis de Lacan en la Ley y en la necesidad de la angustia de castración en la evolución del sujeto —tan diferente, en espíritu, de las Utopías instintuales y revolucionarias de la perversidad polimorfa de Brown, de la sexualidad genital de Reich y del super-id maternal de Marcuse—, comparte el conservatismo implícito del paradigma estructuralista clásico. En la medida en que la versión lacaniana genera una retórica propia, que celebra la sumisión a la Ley y la subordinación del sujeto al Orden Simbólico, son

45. Pero ver el capítulo sobre Michel Leiris en Jeffrey Mehlman, *A Structural Study of Autobiography* (Ithaca, N.Y., 1974), así como el capítulo 3 de Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca, N.Y., 1981), pp. 151-84 [trad. cast. como *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor, 1989]; y ver también Christian Metz, "The Imaginary Signifier", *Screen* 16, N° 2 (Verano 1975), pp. 14-76. Con respecto a este último, que estrictamente hablando no es un análisis de una obra individual, podría observarse que la discontinuidad estructural en films, entre la plenitud visual de la imagen fílmica y su uso "diegético" en la narrativa de una película dada lo hace un objeto privilegiado para el ejercicio de los registros duales lacanianos.

inevitables los visos conservadores y la posibilidad de un mal uso conservador de este esquema claramente antiutópico. Por otro lado, si recordamos que, para Lacan, la "sumisión a la Ley" designa, no represión, sino algo bastante diferente, especialmente alienación— en el sentido ambiguo en el que Hegel, a diferencia de Marx, considera este fenómeno— entonces, se hacen evidentes el carácter más trágico del pensamiento de Lacan, y las posibilidades dialécticas inherentes a él.

Efectivamente, la continuada exégesis literaria que ha publicado Lacan, el Seminario sobre la "La carta robada"[46] de Poe sostiene que, para él, a diferencia de Freud, la norma puede ser el lugar de una exploración propiamente narrativa, aunque de tipo singularmente didáctico o "ilustrativo".[47] Para Lacan, la historia de Poe es la oportunidad para una demostración magistral del modo "en que un lenguaje formal determina al sujeto".[48] Hay tres posiciones estructurantes diferentes en relación con la Carta, o el significante: la del rey, la de la reina, y la del ministro. Cuando cambian los lugares, en la secuencia del relato, Dupin toma el lugar del ministro, quien entonces se traslada al que previamente tenía la reina; son las posiciones mismas las que ejercen un poder estructurante sobre los sujetos que momentáneamente las ocupan. Por lo tanto, la cadena significante se vuelve un círculo vicioso, y la historia de la norma misma, del Orden Simbólico, no es la de un "final feliz", sino más bien la de una alienación perpetua. Obviamente, la interpretación que Lacan hace del relato es alegórica, en la que el significado del relato resulta ser simplemente el lenguaje mismo. Una vez más, la riqueza relativa de la lectura deriva de la estructura dramática del proceso comunicacional y de la multiplicidad de posiciones diferentes que presenta; pero al mismo tiempo, es más animado debido al juego de la silla que se juega en él. La exégesis de Lacan al respecto vuelve a esa concepción estructuralista, ahora convencional, de la autorreferencialidad del texto, que hemos mostrado funcionando en Tel Quel y Derrida, así como en las interpretaciones de Todorov.[49]

46. Ecrits, pp. 11-41 (para la traducción en inglés, ver nota 34) [trad. cast.: Escritos, ob. cit.].

47. Ver Jacques Derrida, "The Purveyor of Truth", Yale French Studies, 52 (1975), esp. pp. 45-7. Pero podría argumentarse en contra de Derrida, que fue el mismo Poe el que primero abrió esta brecha entre el concepto abstracto y su ilustración narrativa, en las prolongadas reflexiones sobre la detección y razonamiento con los que se entrevera el cuento.

48. "Présentation de la suite", Ecrits, p. 42 [trad. cast.: "Presentación de la continuación", Escritos, ob. cit.].

49. Ver The Prison-House of Language, pp. 182-3, 197-201.

Leído de esta manera —pero como voy a sostener más adelante, no es la única forma en que podemos leer el ensayo de Lacan— el Seminario de la carta robada, por su demostración programática de la primacía del significante, proporciona pertrechos poderosos para lo que podemos llamar más correctamente, a diferencia de otros logros, la ideología del estructuralismo. (Podría ser definida rápidamente aquí como la sustitución sistemática del "referente" por el "significado", lo que permite pasar lógicamente de la afirmación propiamente lingüística de que el significado es un efecto de la organización significante a la conclusión, bastante diferente, de que, en consecuencia, el "referente" —es decir, la Historia— no existe.) Sin embargo, el presente contexto sugiere una explicación de esta excesiva carga de ideología, este efecto ideológico, vehiculizado o producido por la exposición de Lacan. Indudablemente, su página inicial, con su polémico rechazo de las "incidencias imaginarias [que], lejos de representar la esencia de nuestra experiencia, revelan sólo lo que queda inconsistente en ella",[50] hace un diagnóstico de una sobreestimación de lo Simbólico a costa de lo Imaginario en la poco menos que inevitable presentación.

Reforzados por este desvío a través de la crítica literaria de Lacan, hemos retornado, así, a nuestra hipótesis de que cualquiera sea la distinción entre lo Imaginario y lo Simbólico, y el requerimiento de que un análisis dado pueda hacer justicia a la brecha cualitativa entre ellos, puede resultar un instrumento invalorable para medir la variedad o los

50 "Seminar on 'The Purloined Letter'", p. 39 (o Ecrits, p. 11) [trad. cast.: El Seminario sobre La carta robada, Escritos, ob. cit.]. Lectura de Derrida (ver nota 47), que enfatiza el momento de la "diseminación" en el cuento de Poe (en particular, la generación de dobles *ad infinitum*: el narrador como el doble de Dupin, Dupin como el doble del Ministro, el cuento mismo como el doble de los otros dos cuentos de Dupin, etc.), así en oposición a los primeros planos del seminario lacaniano, que hemos aprendido a identificar como lo Imaginario más que lo Simbólico, elementos del texto de Poe. Cualesquiera sean los méritos de la polémica que aquí se libra con Lacan, en lo que concierne al texto, surge allí la sensación de la tensión entre esas dos clases de elementos, que sugiere que no es tanto Lacan como más bien el texto mismo de Poe el que tiende hacia la supresión de las huellas de este "tendencia" de lo Imaginario, del cual Derrida aquí nos recuerda: y que es, precisamente, es la "tarea" del texto mismo transformar a esos elementos imaginarios en el circuito cerrado de lo Simbólico que es el objeto de comentario de Lacan. Debido a esto es que no parece muy correcto llegar a la conclusión, de tal reiteración del énfasis sobre lo Imaginario y "diseminatorio" que "la oposición entre lo Imaginario y lo Simbólico y, sobre todo, su jerarquía implícita, parecen ser de relevancia limitada" (Derrida p. 108-9). Por el contrario, es precisamente de esta oposición de la que la polémica exégetica aquí lanzada por Derrida extrae su interés.

límites de una forma particular de pensamiento. Si siempre es insatisfactorio especular sobre lo que debe ser en el futuro una crítica literaria lacaniana, está claro que el Seminario de La carta robada no puede constituir, eventualmente, un modelo para esa crítica —dado que, por el contrario, el trabajo literario es en ella un mero pretexto para una ilustración deslumbrante de una tesis no literaria—, entonces, por lo menos, podemos utilizar el concepto de los dos órdenes, o registros, como medio para demostrar el desequilibrio de otros métodos críticos, y de sugerir formas en las que estos dos órdenes puedan ser coordinados y superado un pluralismo ecléctico. En consecuencia, por ejemplo, es muy claro que toda el área del estudio de la imagen y de la búsqueda de la imagen asuma una nueva apariencia cuando captamos el contenido de la imagen de un texto dado, no como muchas claves de su contenido de ideas (o "significado"), sino, más bien, como la sedimentación del material imaginario sobre el que el texto debe trabajar, como los materiales brutos que debe transformar. La relación del texto literario con su contenido de imagen es así, —a pesar de la preponderancia histórica de lo sensorial en la literatura moderna desde el Romanticismo—, no la de la producción de la imaginería, sino más bien de su dominio y control de modos que varían desde la franca represión (y la transformación de la imagen sensorial en algún símbolo conceptual más cómodo) a formas más complejas de asimilación, del surrealismo, y, más recientemente, de la literatura esquizofrénica.[51] Sólo captando imágenes —y también los fragmentos sobrevivientes del mito e ilusión auténticos— de este modo, como la huella de lo Imaginario, de la experiencia puramente privada o psicológica, que ha experimentado el gran cambio de lo Simbólico, puede, esta clase de crítica, recobrar una relación vital y hermenéutica con el texto literario.

Aun así, la crítica de la imagen plantea un problema que hemos postergado hasta este momento, especialmente, como asunto de práctica crítica más que teoría abstracta: ¿cómo identificar los materiales de lo Imaginario como tales, particularmente en la medida en que los mismos contenidos pueden haber formado parte, en diferentes momentos o en diferentes contextos, de una experiencia imaginaria así como de un sistema simbólico? El útil ejemplo de Leclaire, del cenicero de

51 Releído desde esta perpectiva, el original ensayo de Walter Benjamin sobre las afinidades electivas, "Goethe's Wahlverwandtschaften", Schriften, vol. I (Frankfurt 1955, pp. 55-140) asume un sugestivo tono lacaniano [tr. cast. en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986].

bronce,[52] enumera este cambio gradual de registros, como la percepción inicial de la forma y de la superficie de metal ennegrecida del objeto, de su densidad en la mano y su brillo para el ojo, luego, lentamente, por medio de nombres, es ordenado dentro de los diferentes sistemas simbólicos en los que parece encontrar un alojamiento momentáneo —primero, como un objeto funcional "cenicero", después como una antigüedad, más adelante como una muestra de un estilo particular de moblaje rural, etc. Ya se nos ha hecho familiar esta distinción entre la experiencia de la percepción inmediata de los sentidos y los diferentes sistemas de abstración en los que el nombre de un objeto permite ser insertado.

Por lo tanto, debe ser posible formular una reglamentación más específica, como la siguiente, para la determinación de la respectiva función Imaginaria o Simbólica de un objeto dado: "El mismo término puede ser considerado imaginario si es tomado absolutamente simbólico, si es tomado como un valor diferente correlativo de otros términos que lo limitan recíprocamente".[53] Esta fórmula excelente, que debemos a Edmond Ortigues, probablemente no debe ser generalizada en la especie de sistema ahistórico que continúa proponiendo, en el cual lo Imaginario se vuelve el régimen de la vista, lo Simbólico el régimen del oído y del lenguaje, en el cual la "imaginación material" con su fascinación con el pleno de un único sentido, se opone a todos los sistemas diferentes que son de carácter esencialmente lingüístico y social. Esa oposición es, lamentablemente, como hemos aprendido, propiamente Imaginario. Sin embargo, la fórmula insiste beneficiosamente en la tendencia del objeto Imaginario de absolutizarse, para excluir las relaciones y eclipsar al aparato perceptivo de manera autónoma y aislada, en contraste a los modos en los que los elementos de los sistemas Simbólicos están siempre encajados implícita o explícitamente en un complejo de opuestos binarios y sujetos a la gama completa de lo que Greimas llama el "juego de las limitaciones semióticas".

El problema con esa definición es que cuando reintroducimos al sujeto en esas relaciones, cambian las proporciones, y lo que era útil designar en términos de aislamiento del objeto Imaginario singular, ahora se covierte en una relación de dos términos, mientras que los sistemas binarios de lo Simbólico deben ser entendidos en este momento

52. Leclaire, "A la recherche", p. 382.
53. Edmond Ortigues, *Le Discours et le symbole*, p. 194.

como introduciendo un tercer término, en la hasta aquí lógica doble de lo Imaginario:

Este es el sentido de la definición de J. Lacan de la esencia de lo Imaginario como una "relación dual", una reduplicación ambigua, un reflejo "de espejo", una relación inmediata entre el sujeto y su otro en la que cada término pasa inmediatamente al otro y se pierde en un juego interminable de reflejos. Imaginación y deseo son realidades de un ser finito, que puede surgir de la contradicción entre el *self* y el otro sólo por la génesis de un tercer término, un "concepto" mediador que, al determinar a cada término, los ordena en relaciones reversibles y progresivas que pueden ser desarrolladas en el lenguaje. Todo el problema de la simbolización yace aquí, en este pasaje de una oposición dual a una relación ternaria, pasaje del deseo al concepto.[54]

Por otro lado, como hemos sostenido en párrafos anteriores, presentar la relación en términos de una oposición tan radical es de alguna manera reintroducir disimuladamente el pensamiento Imaginario mismo en un pensamiento que, aparentemente, intentaba superarlo; tampoco es realmente cuestión de rechazar lo Imaginario y sustituirlo por lo Simbólico —como si uno fuera "malo" y el otro "bueno"— sino elaborar más bien un método que pueda articular a ambos, al mismo tiempo que preserve las discontinuidades radicales entre ellos.

En esta perspectiva, volviendo ahora a nuestra crítica de los métodos literarios corrientes, es claro que mucho más allá de la crítica de la imagen, es la fenomenología misma la que debe convertirse en objeto de reconsideración crítica, en la medida en que sus materiales de análisis fundamentales —la experiencia vivida de tiempo y espacio, de los elementos, de la propia textura de la subjetividad— son extraídos casi exclusivamente del campo de lo Imaginario. La crítica fenomenológica, cuyo programa fue pregonado por el conocido slogan de Husserl del "regreso a las cosas", tenía, claramente, un rol a desempeñar como un tipo de correctivo terapéutico de concepciones demasiado intelectualizadas de la obra de arte, como intento de restaurar la

54. Ibid., p. 205. La diferencia entre un estudio Imaginario de la imagen y un estudio Simbólico se podrán dramatizar yuxtaponiendo correctamente las obras de lo Imaginario como la de Gaston Bachelard L'Eau et les rêves (o su equivalente en la crítica angloamericana de escritores como G. Wilson Knight), con los nuevos estudios iconográficos de modelos de imágenes similares, como en Alastair Fowler, "Emblemes of Temperance in The Faerie Queene, Book II", Review of English Studies, no.s., 2 (1960), pp. 143-9.

autenticidad de la experiencia vivida y de la plenitud sensorial al texto estético.

En retrospectiva, no obstante, la estética desarrollada por los fenomenólogos, y, en particular, por Merleau-Ponty, con su noción de la primacía de la percepción en la elaboración de los lenguajes del arte, parecen ser el prototipo de una teoría de lo Simbólico considerado casi exclusivamente desde la perspectiva de lo Imaginario. Por otro lado, no puede decirse que, en su forma más rigurosa, la crítica fenomenológica como tal haya sido aplicada ampliamente en los Estados Unidos; lo que ha tendido a reemplazarla, pero algunas veces exigen el reconocimiento de su autoridad, es la interpretación ideológica mucho más obvia de las obras en términos del "self" y sus diferentes crisis de identidad. Debe permitirse que todo el peso de la denuncia lacaniana de la psicología del yo caiga sobre este tipo de lecturas —que se han convertido, obviamente, en la ideología interpretativa académica dominante, junto con el llamado pluralismo—, lecturas cuya interminable oscilación entre el sujeto, el yo, y el Otro reflejan las ilusiones ópticas del registro mismo de lo Imaginario.[55]

Debemos, no obstante, especificar una variante importante de este enfoque, que enmarcado en términos protosociales, tiene consecuencias genuinamente políticas. Este enfoque —la lectura de los fenómenos culturales en términos de la alteridad— deriva de la dialéctica de la relación con el Otro en **El ser y la nada** de Sartre, y, más allá de eso, del análisis de Hegel del amo y el esclavo, en **La fenomenología**. Es una dialéctica, que particularmente, como está desarrollada en Saint Genet, parecía establecer las bases para una crítica agresiva de las relaciones de dominación —de ahí, en particular, su extensión, por Franz Fanon, al campo de la teoría del Tercer mundo y de la psicopatología del colonizado y del Otro colonial. Y algo precisamente como esta teoría de la alteridad debe seguramente estar siempre implícita en una política que, por cualquier razón, sustituya las categorías de raza por las de clase, y la de lucha por la independencia colonial por la de lucha de clases.

Entretanto, la obra de Michel Foucault testimonia la creciente influencia de una teoría similar de la alteridad en el análisis de la cultura

55. No se desprende que como críticos y teóricos literarios, nos interese perpetuar inútilmente la polémica lacaniana en el campo de la crítica psicoanalítica misma. Obras rigurosas, como las de Ernst Kris o Norman Holland merecen ser estudiadas en sus propios términos y no en los de de una lucha (correctamente Imaginaria) entre líderes rivales.

y la historia, donde ha asumido la forma más estructural de una teoría de la exclusión. En consecuencia, siguiendo el análisis de la criminalidad que hace Sartre en Saint Genet, Foucault muestra cómo una sociedad que desarrolla una concepción de la Razón también necesita idear una concepción de locura y de anormalidad, y generar realidades marginales contra las que definirse; y su obra posterior sobre la prisión y el encarcelamiento reincorpora lo que se ha convertido en una de las corrientes más significativas de la realidad política americana desde Attica, especialmente, el movimiento dentro de las prisiones.

Por otro lado, no puede negarse que "Saint Genet es la epopeya del 'stade du miroir'";[56] y la realidad política, así como el marco teórico que aquí se presenta, indica que la política lumpen, la política de la marginalidad o la "política molecular" (Deleuze), de la que estas teorías son la ideología y que, de algún modo, es la sucesora de los movimientos estudiantiles de los años 60, tanto aquí como en Francia, es esencialmente una política ética —cuando no, manifiestamente anarquista— dominada por las categorías de lo Imaginario. Sin embargo, en el largo plazo, como veremos en las conclusiones, una política ética es una contradicción en los términos, no obstante lo admirable que puedan ser sus pasiones y la calidad de su indignación.

Tales son, entonces, algunas de las formas adoptadas en la crítica reciente, por lo que podemos diagnosticar como una sobreestimación de lo Imaginario, a costa de lo Simbólico. Que no es simplemente una cuestión de método o teoría sino que tiene implicaciones para una producción estética, podría estar sugerido por un ejemplo de Brecht, cuya concepción de un teatro antiaristotélico, una estética que rechace la empatía y la "identificación" del espectador ha planteado problemas que son aclarados por nuestro presente contexto. Sugeriríamos, en efecto, que el ataque de Brecht al teatro "culinario" —así como a las paradojas aparentes que crea el ideal del "teatro épico"— puede ser entendido mejor como un intento de bloquear la investidura Imaginaria, y así dramatizar la relación problemática entre el sujeto que observa y el Orden Simbólico o la historia.

En cuanto al extremo complementario, la sobreestimación de lo Simbólico mismo, es más fácil decir cómo es esta "herejía" o "ilusión"

56. Mehlman, Structural Study, p. 182. La crítica de Mehlman de los límites de los instrumentos conceptuales hegelianizantes de Sartre en Saint Genét (y más notablemente del concepto de síntesis) podrían ser extendidos al mismo Hegel, cuyo sistema en este respecto constituye una verdadera *Summa* de lo Imaginario

particular, dado el desarrollo de la semiótica, cuyo programa fundamental puede ser descripto en este respecto como un verdadero mapeo del Orden Simbólico. Puede esperarse, por ende, que sus puntos ciegos sean particularmente instructivos en relación con los problemas de la inserción de lo Imaginario en un modelo del sistema Simbólico. Señalaré aquí sólo uno de ellos, pero, con seguridad, es el más importante en el contexto de la crítica literaria, especialmente, el problema de la categoría del "personaje" en el análisis estructural del relato.[57]

Como lo aclaran las ideologías de la "identificación" y del "punto de vista", "personaje" es ese punto del relato en el que se plantea con más exactitud el problema de la inserción del sujeto en lo Simbólico. Indudablemente, no puede ser resuelto por compromisos como los de Propp y Greimas —cualquiera sea su indudable valor práctico— en los que el residuo antropomórfico de un "sujeto" de la acción persiste debajo de la apariencia de la "función" o de la *actant*. Lo que se requiere no es sólo un instrumento de análisis que mantenga la inconmensurabilidad del sujeto con sus representaciones narrativas —o, en otras palabras, la inconmensurabilidad entre lo Imaginario y lo Simbólico, en general— sino, un instrumento que articule las discontinuidades en los diferentes "representantes" del sujeto, no sólo los que Benveniste nos enseñó a observar entre el primer y segundo pronombre, por un lado, y el tercero, por el otro, sino también, y sobre todo, esa discontinuidad, enfatizada por Lacan, entre las formas nominativas y acusativas de la primera persona misma. Hasta cierto punto, el problema teórico del status del sujeto en el análisis narrativo es, en sí mismo, una reflexión del intento histórico de la práctica modernista de eliminar al anticuado sujeto del texto literario. Yo creo que no se puede negar la posibilidad de una representación adecuada del sujeto en la narrativa, por un lado, y luego continuar la búsqueda de una categoría más satisfactoria para tal representación, por el otro. Si esto es así, se debe reemplazar la noción de cierta relación —todavía a definir— entre el sujeto y este o aquel personaje o "punto de vista" individual, por el estudio de esos sistemas de personajes en los que el sujeto está insertado caprichosamente.[58]

57. Ver, por ejemplo, Roland Barthes, "An Introduction to the Structural Analysis of Narrative", New Literary History, 6, Nº 2 (Invierno 1975), pp. 256-60; y François Rastier, "Un Concept dans le discours des études littéraires", Essais de sémiotique discursive (París, 1973), pp. 185-206.

58. He tratado de explorar la posibilidad de tal enfoque en dos ensayos: "After Armageddon: Character Systems in Philip K. Dick's Dr. Bloodmoney", Science-Fiction

De un modo más general, no obstante, este dilema indica que la necesidad crucial de la teoría literaria, en la actualidad, es desarrollar instrumentos conceptuales capaces de hacer justicia a la experiencia posindividualista del sujeto en la vida contemporánea misma, así como en los textos. Tal necesidad es subrayada por la retórica contemporánea persistente de una fragmentación del sujeto (más notablemente quizás en el **Anti-Edipo** de Deleuze y Guattari, con su elogios del esquizofrénico como el "verdadero héroe del deseo"); pero no es satisfecha más adecuadamente por la (todavía muy abstracta) convicción marxista de que la teoría, así como la experiencia, del descentramiento de la conciencia debe servir "para liquidar los últimos vestigios de individualismo burgués y preparar las bases para un nuevo modo de pensamiento posindividualista".[59] Por lo menos, y cualquiera sea el valor práctico que resulte como mecanismo analítico, los grafos lacanianos de la "subversión del sujeto" propiamente estructural nos permiten estimar, en retrospectiva, el valor anticipador, pero también los límites hegelianizantes de tales precursores conceptuales, como la dialéctica del **Saint Genet** y del **Deceit, Desire and the Novel** de René Girard, así como el último concepto de "serialidad" de Sartre, en la **Critique**, mientras que propone áreas futuras para la exploración en la noción preestructural de Bakhtin de un discurso propiamente dialógico y las formas preindividualistas de la experiencia social de las que surge.[60] Es, por lo tanto, tentador revertir la polémica de Lacan (en el Seminario La carta robada y en otros lados) y sostener que, en una época en la que la primacía del lenguaje y el Orden Simbólico es ampliamente conocida —o al menos ampliamente sostenida— es más bien en la subestimación de lo Imaginario y el problema de la inserción del sujeto donde podría buscarse ahora el "no-velamiento de la verdad" (Heidegger).

Studies, 5 (Marzo 1975), pp. 31-42; y cap. 3 de **The Political Unconscious**, esp. pp. 161-9 [trad. cast. cit.].

59. F. Jameson, "On Goffman's Frame Analysis", **Theory and Society**, 3, Nº 1 (Primavera 1976), pp. 130-1.

60. Sobre serialidad ver **Marxism and Form** (Princeton, N.J. 1971), pp. 247-50. El concepto de lo dialógico está más desarrollado en Mikhail Bakhtin, **Problems of Dostoevski's Poetics** (Ann Arbor, Mich., 1973), pp. 150-69.

IV

Porque la acusación de Derrida es sin duda verdadera, y lo que está en juego en Lacan, así como en el psicoanálisis en general, es la verdad; aun peor, una concepción de verdad asociada peculiarmente a la existencial clásica (la de Heidegger como el velamiento/develamiento, la de Sartre como un reclamo vacilante desde la *mauvaise foi*).[61] Por esta misma razón, parece arbitrario clasificar como logocéntrico y fonocéntrico un pensamiento que —en la medida en que es estructural— propone un descentramiento del sujeto, y —en la medida en que es "existencial"— es guiado por un concepto de verdad, no como adecuación a la realidad (como sugiere Derrida), sino más bien como una relación, en el mejor de los casos, un enfoque asintótico de lo Real.

Este no es el lugar para tratar la epistemología de Lacan, sino que es por cierto el momento de volver a este término, el tercero de la triada canónica lacaniana, de la que debe admitirse que es, por lo menos, notable que hayamos podido evitar mencionarla durante tanto tiempo. Como el Orden Simbólico (o el lenguaje) reestructura a lo Imaginario, al introducir un tercer término en la hasta aquí regresión infinita de la dualidad de las imágenes del espejo de este último, de la misma manera, podemos desear y esperar que la introducción tardía de este tercer término, lo Real, pueda poner fin a la oposición de lo Imaginario en la que ha corrido el riesgo de caer, en repetidas ocasiones, nuestra discusión previa de los dos órdenes de Lacan. No debemos esperar, no obstante, mucha ayuda de Lacan para que nos haga una descripción de un campo, del cual él, en alguna parte, observa que "lo Real, o lo que es percibido como tal, es lo que resiste a la simbolización en forma absoluta".[62]

Sin embargo, no es demasiado difícil decir cuál es el significado de lo Real en Lacan. Es simplemente la Historia misma; y si para el psicoanálisis la historia en cuestión aquí, como es suficientemente obvio, es la historia del sujeto, la resonancia de la palabra sugiere que no puede postergarse por más tiempo un enfrentamiento entre este materialis-

61. Derrida, "The Purveyor of Truth", pp. 81-94.

62. *Le Séminaire*, I, p. 80 [trad. cast.: *El Seminario*, Libro I, ob. cit.].

mo particular y el materialismo histórico de Marx. Es un enfrentamiento cuyo primer ejemplo ha sido establecido por el mismo Lacan, con su proposición de que la noción de lo Simbólico, como él la usa, es compatible con el marxismo (cuya teoría del lenguaje, como muchos marxistas estarían dispuestos a coincidir, permanece sin formulación).[63] Mientras tanto, es cierto que toda su obra está impregnada de tendencias dialécticas, de las que ya se han indicado las más hegelianas en párrafos anteriores, y, más allá de ello, que la fascinación de esa obra reside, precisamente, en la vacilación ambigua entre las formulaciones dialécticas y las formulaciones más estáticas, más propiamente estructurales y espacializacializantes, de sus diversas topologías. En Lacan, no obstante, a diferencia de las otras variedades de mapeo estructural, está siempre la proximidad de la situación analítica para asegurar la transformación de tales estructuras volviendo a "momentos" de tipo más procesuales. Así, en el Seminario de La carta robada, que hasta aquí hemos tomado en su valor nominal como un manifiesto "estructuralista" contra las ilusiones ópticas del significado, otros pasajes, por el contrario, sugieren que la trayectoria circular del significante puede estar relacionada un poco más íntimamente de lo que uno podría haber pensado con el surgimiento de una autoconciencia dialéctica, y proyectan una segunda lectura, más dialéctica, superpuesta sobre la lectura estructural ya esbozada. En particular, el dilema del ministro de Poe implica que es en conocimiento de lo Simbólico que debe ser buscada la liberación de las ilusiones ópticas de lo Imaginario:

> Debido a que se trata, ahora como antes, de una cuestión de proteger a la carta de los ojos inquisitivos, no puede hacer otra cosa sino emplear la misma ténica que ya no le había dado resultado: dejarla al descubierto. Y podemos dudar, correctamente, de que él sabe lo que está haciendo, cuando lo vemos inmediatamente cautivado por una relación dual en la que encontramos todos las características de lo mímico o de

63. "La Science et la vérité", Ecrits, p. 876; y ver también las observaciones sobre historiografía en "Discours de Rome" (Wilden pp. 22ff, p. 50; o Ecrits, pp. 260ff., p. 287) [trad. cast. "La ciencia y la verdad", Escritos, ob. cit.]. El problema de la función de un conjunto de estadios genéticos o evolucionistas dentro de una concepción del tiempo histórico más genuinamente dialéctica es común tanto al psicoanálisis como al marxismo. La insistencia de Lacan en la naturaleza puramente esquemática u operacional de los estadios freudianos (oral, anal, genital) puede ser comparada con las reflexiones de Etienne Balibar sobre los usos correctos del esquema evolucionista marxista (salvaje, bárbaro, civilizado), en Lire le capital, vol. 2 (París, 1968), pp. 79-226 [trad. cast.: México, Siglo XXI, 1969].

la muerte fingida de un animal, y, atrapado en la situación típicamente imaginaria de ver que no es visto, interpreta erróneamente la situación real en la que es visto no viendo.[64]

Aun cuando la autoconciencia estructural implicada diagnósticamente en ese pasaje, sea propiamente dialéctica, no necesariamente se concluirá que es una dialéctica marxista, aunque el psicoanális es incuestionablemente un materialismo. Mientras tanto, la experiencia de toda una serie completa de freudomarxismos abortivos, así como el standard metodológico del tipo de discontinuidad radical propuesto por el modelo esbozado en el presente ensayo propone que no será de ninguna utilidad intentar combinarlas con demasiada rapidez en alguna antropología unificada. Decir que tanto el psicoanálisis como el marxismo son materialismos, es simplemente afirmar que cada uno revela una área en la que la conciencia humana no es "amo en su propia casa": sólo que las áreas descentradas por cada uno son aquellas bastante diferentes de la sexualidad y de la dinámica de clases de la historia social. Que estas áreas conocen las interrelaciones locales —como cuando Reich muestra cómo la represión sexual es algo así como el cemento que mantiene unida a la trama de la autoridad de la sociedad — es innegable; pero ninguno de estos ion-intercambios instintuales o ideológicos, en los cuales un elemento molecular de un sistema es temporalmente prestado al otro con fines de estabilización, pueden proporcionar adecuadamente un modelo de la relación entre la sexualidad y la conciencia de clase como un todo. El pensamiento materialista, no obstante, debe haber tenido suficiente práctica de heterogeneidad y discontinuidad para sostener la posibilidad de que la realidad humana está fundamentalmente alienada en más de una forma y en formas que poco tienen que ver entre sí.

Lo que se puede hacer, sin embargo, más modestamente pero con mayor confianza de éxito, es mostrar lo que estos dos sistemas tienen que enseñarse —cada uno esencialmente una hermenéutica— a modo de método. El marxismo y el psicoanálisis efectivamente presentan, entre sí varias sorprendentes analogías de estructura, como lo testimonia una lista de sus principales temas: la relación de la teoría y la práctica: la resistencia de la falsa conciencia y el problema en relación con su opuesto (¿es el conocimiento o la verdad? ¿la ciencia o la certeza

64. "Seminar on 'The Purloined Letter'", p. 61, o Ecrits, pp. 30-1 [trad. cast.: "Seminario sobre 'La carta robada' "].

individual?); el rol y los riesgos del concepto de una "partera" de la verdad, ya sea analista o partido de vanguardia: la reapropiación de una historia alienada y la función de la narrativa; la cuestión del deseo y el valor y la de la naturaleza del "falso deseo"; la paradoja del fin del proceso revolucionario, que, como el análisis, debe ser considerado, sin duda, "interminable" antes que "terminable"; etc. Por lo tanto, no debe sorprender que estas dos "filosofías" del siglo XIX sean los objetos, en nuestros días y en el ambiente intelectual de hoy, de ataques similares que se concentran en sus "semanticismos ingenuos".

Por lo menos, es claro que se debe culpar al siglo XIX por la ausencia, en el marxismo y en el psicoanálisis, hasta hace muy poco tiempo, de un concepto de lenguaje que proporcione la respuesta correcta a esta objeción. Lacan es por ende, en esta perspectiva, una figura ejemplar, siempre y cuando entendamos su obra, no como la transformación de Freud a la lingüística, sino como el desprendimiento de una teoría de la lingüística que estaba implícita en la práctica de Freud, pero para la cual él todavía no tenía los instrumentos conceptuales apropiados; y, claramente, es el tercer término de Lacan, su agregado de lo Real a una oposición conceptual relativamente inocua entre lo Imaginario y lo Simbólico, lo que se atraviesa y causa todas las dificultades. Pues lo que es escandaloso para la filosofía contemporánea en estos dos "materialismos" —para enfatizar la distancia fundamental entre cada una de estas "unidades de teoría y práctica" y la filosofía convencional *como tal*— es la tozuda retención de ambos, de algo que se suponía que los filósofos sofisticados habían puesto hace tiempo entre paréntesis, específicamente una concepción del referente. Por ser filosofías que construyen modelos y que se concentran en el lenguaje, en nuestro tiempo, abarcan una inmensa variedad de tendencias y estilos desde Nietzsche a la filosofía del lenguaje común, y, desde el pragmatismo al existencialismo y al estructuralismo —para un ambiente intelectual dominado, en otras palabras, por la convicción de que las realidades que enfrentamos o experimentamos se nos presentan preformadas y preordenadas, no tanto por la "mente" humana (que es la forma más antigua del idealismo clásico), sino más bien por los diferentes modos en que puede obrar el lenguaje humano— es claro que debe haber algo inaceptable sobre esta afirmación de la persistencia, detrás de nuestras representaciones, de este núcleo indestructible de lo que Lacan llama lo Real, del cual ya hemos dicho que era simplemente la Historia misma. Si podemos tener una idea de la misma es objetada, entonces, ya se ha convertido en parte de nuestras representaciones: si

no es sólo otra *Ding-an-sich* kantiana (formulación que probablemente ya no satisface a nadie). Sin embargo, la objeción presupone una epistemología para la cual el conocimiento es, de un modo u otro, una identidad con las cosas, una presuposición peculiarmente sin fuerza sobre la concepción lacaniana del sujeto descentrado, que no puede conocer la unión ni con el lenguaje ni con lo Real y que está alejado estructuralmente de ambos en su propio ser. La noción lacaniana de una aproximación "asintótica" a lo Real, delinea, además, una situación en la que la acción de esta "causa ausente" puede ser entendida como un término límite, tanto indistinguible de lo Simbólico (o lo Imaginario), así como también independiente de él.

La otra versión de esta objeción —que la historia es un texto, y, que en ese caso, no hay un solo texto, no puede apelarse más a él como "fundamento" de verdad —plantea el tema de lo fundamental en la narrativa tanto para el psicoanálisis como para el materialismo histórico, y nos exige que, por lo menos, echemos las bases para una filosofía materialista del lenguaje. Porque el psicoanálisis, así como el marxismo, dependen fundamentalmente de la historia en su otro sentido, como relato y narración del relato: si se rechaza la narrativa del marxismo, del dinamismo irreversible de la sociedad humana a medida que se desarrolla en el capitalismo, poco o nada queda de él como sistema y desaparece el significado de los actos de todos aquellos que han vinculado su praxis con él. Mientras tanto, está claro que la situación analítica no es sino una reconstrucción sistemática o reescritura del pasado del sujeto,[65] como efectivamente lo testimonia el propio status de la obra freudiana como un inmenso cuerpo de análisis narrativos. No podemos discutir aquí totalmente la distinción entre esta orientación narrativa del marxismo y del freudismo y las filosofías no referenciales ya citadas. Basta observar lo siguiente: que la historia no es tanto un texto, sino más bien un texto a ser (re)construido. Mejor aún, es una obligación reconstruirlo ya que los medios y técnicas son en sí históricamente irreversibles, de manera que no estamos en libertad de construir ninguna narrativa histórica (no estamos libres, por ejemplo, para volver a las teodiceas o narrativas providenciales, ni a las nacionalistas más antiguas) y puede ser demostrado, generalmente, que el rechazo

65. Es familiar el reproche que los pacientes en analisis no redescubren tanto como que "reescriben" sus pasados, discutido, sin embargo, más rigurosamente por Jürgen Habennas, en Knowledge and Human Interests (Boston, 1971), pp. 246-73 [trad. cast.: Madrid, Taurus].

del paradigma marxista está unido al rechazo de la narración histórica misma, o por lo menos, a su delimitación estratégica sistemática.

En términos del lenguaje, debemos distinguir entre nuestra propia narrativa de la historia —ya sea psicoanalítica o política— y lo Real mismo, al que nuestras narrativas sólo pueden acercarse de un modo asintótico y que "resiste absolutamente la simbolización". Tampoco puede ser considerado el paradigma histórico que nos proporcionan el psicoanálisis o el marxismo —el del Complejo de Edipo o el de la lucha de clases— como algo más Real que un texto maestro, abstracto, ni siquiera un protorrelato en términos del cual construimos el texto de nuestras propias vidas con nuestras propias praxis concretas. Este es el punto en el cual debe ser decisiva la intervención de la distinción fundamental de Lacan entre verdad y conocimiento o ciencia: el "*schemata*" abstracto del psicoanálisis o de la filosofía marxista de la historia constituye efectivamente un cuerpo de conocimiento, de lo que muchos de nosotros estaríamos dispuestos a llamar conocimiento científico, pero no personifican a la "verdad" del sujeto, ni tampoco se debe considerar como una *parole pleine* los textos en los que son elaborados. La filosofía materialista del lenguaje reserva un status al lenguaje científico de esta clase, que designa a lo Real sin tratar de coincidir con este, y que ofrece la teoría de su propia incapacidad de dar cabal significado a sus credenciales de trascender a lo Imaginario y a lo Simbólico por igual. "Il y a des formules qu'on n'imagine pas", observa Lacan acerca de las leyes de Newton: "Au moins pour un temps, elles font assemblée avec le réel".[66]

Hasta ahora el defecto principal del materialismo es que ha sido concebido como una serie de proposiciones sobre la materia —y, en particular, la relación entre materia y conciencia, es decir, entre las ciencias naturales y las llamadas ciencias sociales—[67] antes que como

66. Jacques Lacan, "Radiophonie", Scilicet, (1970), p. 75: "Algunas formulaciones no son sólo inventadas. Por lo menos durante un tiempo, acompañan a lo Real".

67. Para uno de los últimos intentos más fuertes de reinventar esta clase de materialismo, ver Sebastiano Timpanaro, "Considerations on Materialism", New Left Review, 85 (Mayo-junio 1974), pp. 3-22. La consideración del intento de Timpanaro de reemplazar a la historia humana dentro de la "historia" de la naturaleza se debe, no a su política, ni siquiera a su epistemología, sino más bien a su estética, la cual proponiendo que el marxismo ahora "haga justicia" a los elementos naturales de la condición humana —muerte, enfermedad, vejez y cosas por el estilo— resulta ser nada más que un replay del existencialismo. Es una paradoja significativa que en el otro extremo del espectro marxista —el de la Escuela de Frankfurt— se puede observar un desarrollo análogo en la última estética de Herbert Marcuse [trad. cast. en · Praxis, materialismo, estructuralismo, Barcelona, Fontanella, 1973].

un conjunto de proposiciones sobre el lenguaje. Una filosofía materialista del lenguaje no es un semanticismo, ingenuo o de otra forma, porque su dogma fundamental es una distinción rigurosa entre el significado —el campo de la semántica misma, de interpretación, del estudio del significado manifiesto del texto— y el referente. El estudio del referente, sin embargo es el estudio, no del significado del texto, sino de los límites de sus significados y de sus precondiciones históricas, y de lo que es y debe permanecer inconmensurable con la expresión individual. En nuestros términos presentes, esto significa que una relación con el conocimiento objetivo (o sea, con lo que es de un orden de magnitud y organización del sujeto individual, tan diferente que nunca puede ser "representado" adecuadamente dentro de la experiencia vivida de este último, salvo como término límite) es concebible sólo como un pensamiento capaz de hacer justicia a las discontinuidades radicales, no sólo entre los "órdenes" lacanianos, sino dentro del lenguaje mismo, entre sus diferentes tipos de proposiciones ya que ellas mantienen relaciones estructurales completamente diferentes con el sujeto.

La concepción lacaniana de la ciencia como forma históricamente original del descentramiento del sujeto[68] —más que un lugar de "verdad"— tiene mucho de sugestivo para un marxismo todavía encerrado en la anticuada antinomia de esa oposición entre ideología y ciencia cuyos cambios desconcertantes están presentes en los modelos diferentes y contradictorios de esa relación propuesta por Althusser en varias etapas de su obra. Y en vista del uso que observaremos en otra parte que Althusser le da a la noción lacaniana de los órdenes, es más sorprendente que no haya aprovechado un esquema en el que se diagraman relacionalmente el conocimiento y la ciencia, el sujeto y su verdad individual, el lugar del Amo, la relación ex-céntrica con lo Simbólico y con lo Real.

Porque en el marxismo, así como en el psicoanálisis, hay un problema —incluso una crisis— del sujeto: basta evocar a nivel de la praxis la intolerable alternativa entre el stalinismo autosacrificante y represor, y la celebración anarquista del aquí y ahora inmediato del sujeto. En el campo de la teoría, la crisis de la concepción marxista del sujeto encuentra su expresión más dramática en el contraste entre lo que podemos llamar las tradiciones alemanas y francesas —la corriente he-

68. Estos desarrollos del sujeto de la ciencia, en su mayor parte, no han sido aun publicados; pero ver Le Séminaire, 20: Encore (París, 1975), pp. 20-1 [trad. cast.: El Seminario, Libro 20, Aun, Paidós, Buenos Aires-Barcelona, 1981].

gelianizante y dialéctica, que emergiendo de la **Historia y Conciencia de clase** de Lukács se corporizó en la obra de la Escuela de Frankfurt, y la lectura estructural y cientificista de Marx que, combinando la herencia de Saussure con las lecciones de Mao Tse-tung de **On Contradiction** (y también con el psicoanálisis lacaniano), informa la práctica teórica de Althusser y su grupo.

El tema del sujeto, en efecto, clarifica muchas ambigüedades de las posiciones de Althusser. Su polémica contra esa ideología particular del sujeto llamada humanismo era relativamente local, dirigida no sólo contra las corrientes de la Izquierda francesa no comunista o incluso anticomunista, sino también contra algunos elementos del Partido Comunista francés; mientras que su polémica contra Hegel se propone claramente detener el uso del joven Marx hegelianizante, el Marx de la teoría de la alienación, contra el Marx posterior, el de **El Capital**.[69] Ninguna de estas polémicas es particularmente pertinente al destino del marxismo en el mundo angloamericano, donde Hegel nunca ha sido un nombre importante, en primer lugar, y donde el individualismo dominante nunca ha coqueteado mucho con la retórica del humanismo. Nuestro contexto presente, no obstante, facilita ver las marcas de lo Imaginario y su deformación en ese "idealismo" con el que Althusser le reprocha a Hegel, cuyos instrumentos conceptuales —totalidad, negatividad, alienación, *Aufhebung*, e incluso "contradicción" cuando son entendidos en un sentido fundamentalmente idealista— y tiene tantos problemas para distinguirlos de los suyos, discontinuos y estructurales.[70] Reescribir la crítica de Althusser en estos términos es escapar de la antítesis entre esa afirmación del "núcleo materialista" de Hegel al cual él objeta con razón, y de su propio rechazo general, y de desarrollar un modo más productivo de manejar el contenido de filosofías "idealistas". Un enfoque similar, en efecto, parece implícito en la concepción posterior de la historia de Althusser... como un "proceso sin sujeto"[71] (polémica dirigida al hegelianismo de Lukács, cuya caracterización del proletariado como "sujeto de la historia" es mencionado aquí). Sin embargo, no debe pensarse que esta diferencia tiene que ver

69. Ver Mark Poster, **Existential Marxism in Postwar France** (Princeton, N.J., 1975), cap. 2.

70. Como se esbozó, por ejemplo, en "Sur la dialectique matérialiste", **Pour Marx** (París, 1965), pp. 161-224 [trad. cast.: **La revolución teórica de Marx**, Siglo XXI, 1977].

71. Louis Althusser, **Réponse à John Lewis** (París, 1973), pp. 91-8 [trad. cast.: **Para una crítica de la práctica teoría**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974].

con el contenido de la visión marxista de la historia, compartida por Lukács y Althusser por igual; para Althusser parecería más bien una cuestión de rechazar el uso de categorías del sujeto en la discusión de un proceso colectivo estructuralmente inconmensurable con ellas, y con la experiencia individual o existencial.[72] Efectivamente, el énfasis de Althusser en la ciencia es a este respecto una reacción tan excesiva como para no dejar lugar a ese rico campo de estudio que emergió de la tradición de Lukács y que habitualmente es designado como la fenomenología de la vida cotidiana.

El logro permanente de la Escuela de Frankfurt, mientras tanto, reside precisamente en este campo, y, en particular, en su vívida demostración de la materialización del sujeto en el capitalismo tardío —demostración que abarca desde el diagnóstico de Adorno de la fetichización de la percepción estética (y de la forma artística) hasta la anatomía del lenguaje de Marcuse, y de los modelos de pensamiento de *El hombre unidimensional*. Lo que debemos observar ahora es que la fuerza de la demostración depende de la hipótesis de alguna etapa histórica previa, en la que el sujeto esté todavía relativamente completo y autónomo. Aunque el verdadero ideal de autonomía e individualismo psicológico, en nombre de los cuales se realizan sus diagnósticos del sujeto atomizado del capitalismo tardío, impide cualquier apelación imaginativa a una sociedad civil burguesa, anterior a alguna forma social preindividualista y precapitalista, ya que la última necesariamente precedería a la constitución del sujeto burgués mismo. Inevitablemente, entonces, la Escuela de Frankfurt extrae su modelo del sujeto autónomo del período en el cual la burguesía misma era una clase en ascenso y progresiva, y su formación psicológica estaba condicionada por la entonces aún vital estructura nuclear de la familia; y es en ese sentido en el que se ha considerado a su pensamiento, con alguna justificación, como potencialmente regresivo y nostálgico.

En Francia en los años 60 y 70, la celebración de la izquierda del "fin del hombre" (Foucault) generó una retórica en la que se denuncia, precisamente, al llamado sujeto autónomo (o sea, el yo, la ilusión de autonomía) como un fenómeno ideológico y burgués, y los diferentes

72. Pero será posible mostrar que la crítica de Lukács de la filosofía burguesa en *Historia y conciencia de clase* gira precisamente, alrededor de la diferencia entre el referente y significado esbozado en párrafos anteriores, particularmente en la demostración sistemática de los límites estructurales internos de esa filosofía que toma el lugar de una denuncia más convencional de los "errores" de contenido del segundo.

signos de su deterioro —lo que para la Escuela de Frankfurt eran síntomas— son recibidos con beneplácito como los precursores de un nuevo estado de cosas posindividualista. Los motivos históricos de esta divergencia teórica —la experiencia de la Escuela de Frankfurt acerca de la calidad de la conciencia entre los sujetos del nazismo, la ausencia en la Francia de la *société de consommation*, de cualquier cosa parecida a una "revolución" contracultural en la vida cotidiana del tipo de la americana —no bastan para resolver el problema teórico del status que el sujeto debe tener actualmente para el marxismo.

La solución sólo puede residir, en mi opinión, en la renovación del pensamiento utópico, en la especulación creativa como lugar del sujeto en el otro extremo del tiempo histórico, en un orden social que ha colocado por detrás de él a la organización de clases, a la producción de mercancías y el mercado, al trabajo alienado y al determinismo implacable de una lógica histórica fuera del control de la humanidad. Sólo así se puede imaginar un tercer término más allá del "individualismo autónomo" de la burguesía en su apogeo o de los objetos parciales esquizoides en los que dejó su huella la fetichización del sujeto del capitalismo tardío; término a la luz del cual ambas formas de conciencia pueden ser colocadas en su adecuada perspectiva histórica.

Para ello, no obstante, se requerirá la elaboración de una "ideología" propiamente marxista, algo que investigo con mayor profundidad en otros trabajos[73].

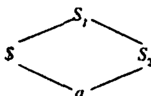
Sin embargo, corresponde concluir esta evaluación "lacaniana" de los diferentes discursos volviendo a Lacan mismo, quien propuso otra clase de tipología en su seminario de 1969-1970. Como ésta es específicamente una tipología estructural —organizada alrededor de las permutaciones lógicas obtenidas en relaciones con el significante— lo Imaginario no desempeña ya ningún rol en ella (sino que reaparece muy diferente en el esquema dialéctico de los "nudos" que unen los tres órdenes, al final de la carrera de Lacan). El sistema de los "cuatro discursos", no obstante, está organizado alrededor de la idea de que aparecerá una estructura discursiva característica a medida que cada uno de los cuatro elementos fundamentales en esa relación sea colocado en primer término y "sobreenfatizado" (entendiéndose que no es posible una armonía real entre ellos que permita la "proporción" adecuada y que podría ser entendida, por lo tanto, como una "solución" del pro-

73. V. Fredric Jameson, "Criticism in History, en Weapons of Criticism, California, Ramparts, 1976 y "The Symbolic inference", in Critical Inquiry, 4 (Spring, 1978).

blema del énfasis exagerado o, en otras palabras, como un tipo de norma; mientras tanto, por otro lado, no es posible evitar colocar en primer plano y privilegiar uno de estos elementos sobre los otros en cualquier situación dada). Los cuatro términos de este sistema discursivo (junto con las observaciones lacanianas específicas) son las siguientes:

el significante como tal (S_1),
la cadena significante (S_2)
el sujeto en su división ($\$$),
el objeto de deseo (a).

Cada unidad es definida por su relación con las otras dos:



Comentaré estos términos de modo impresionista: el "significante" es la fuente de significado; es lo que parece ser, dentro de nosotros, el centro de referencia ausente —la experiencia básica privada, la palabra privada o cosa más cargada. Sin embargo, el significante no es un objeto reificado que uno contempla por él mismo: su fuerza deriva de su capacidad y función para organizar la sintaxis, la cadena significante, el significado para nosotros (éste es el sentido en el que Lacan describe el falo como "significante del deseo"). El significante es así identificado, rara vez, con una persona, ya sea nosotros u otro; sin embargo, cuando esto realmente ocurre, se inviste a la persona en cuestión, como veremos enseguida, de un extraño prestigio, evocado por la palabra "amo"* (tomada tanto en su sentido hegeliano como pedagógico).

La "cadena significante", entonces, es ese conjunto específico de significados privados o públicos, ese modelo o grupo de significantes más provisorios e interrelacionados, en el que nuestro deseo es investido y el que organiza el contenido de nuestra vida psíquica en constelaciones cambiantes y provisorias (aunque algunas veces prolongadas). Esto es, si ustedes quieren, un "texto" siempre y cuando se le dé al término las correctas extensiones metafóricas a cosas tales como mi ruti-

* *Master* amo, maestro.

na cotidiana (familiar y organizada al grado de compulsividad), mis reacciones emocionales habituales (por ejemplo, la renuncia inmediata que entonces es puntuada por accesos de rebelión o ira), o mi "ideología" (ahora captada como un sistema relativamente rutinario de evaluaciones protonarrativas, como cuando una reacción a un tema particularmente cargado —impuestos, digamos, o "gran Estado"— desencadena una trayectoria mental familiar a través de todas mis obsesiones y temas de queja internos).

Lo que aquí se designa como "sujeto dividido" puede ser descripto también con la terminología existencial, más imperfecta pero más familiar, de "sujeto de deseo", el sujeto reprimido, la auténtica fuente de deseo que todavía, de vez en cuando, hace sentir su presencia, atravesando la conciencia como un estímulo o impulso de naturaleza, sin duda, diferente de nuestras veleidades habituales. El término "división", no obstante, propone recordarnos que este "sujeto" profundo, inconsciente, auténtico existe sólo en forma reprimida y es la consecuencia estructural de la represión primaria (discurso, conciencia), sin la cual cesaría de ofrecernos la ilusión de algún deseo "verdadero" o verdadero ser; es decir, por supuesto, que nunca puede ser recuperado como tal y que es un espacio muy poco confiable para la nostalgia o el utopismo instintivo.

En cuanto al último término, el "objeto de deseo" mismo (o *a* minúscula), puede, por supuesto, no estar especificado, dado que está siempre en permanente modificación y sustitución para todos nosotros. Este es quizás el momento para decir algo sobre la sabiduría práctica del lacanismo —cuya letra muerta, como todas las formas de sabiduría práctica, puede parecer relativamente trivial— y también sobre la relación de la ética lacaniana con la ética más familiar de tipo socrática. Los neuróticos, dijo Lacan a menudo, es gente que piensa que la felicidad existe, pero la tienen otros. Esta fórmula, obviamente, dramatiza lo que hemos llamado el carácter trágico del pensamiento de Lacan, que, relacionado íntimamente con el estoicismo freudiano, considera el "problema" del deseo como estructuralmente irresoluble, como un problema permanente y un dilema "existencial" en su misma naturaleza. Por lo tanto, en ese esquema de cosas, no hay nada parecido a una "cura" en el sentido pop-psicológico. Lo que lo reemplaza es una versión específicamente lacaniana del "conócete a ti mismo" que gira alrededor del tema de la *a* minúscula, o el objeto de deseo, y que a menudo es expresada convencionalmente, por los lacanianos, en forma de pregunta que no tiene una respuesta correcta, o sea, *Où en es-tu par*

rapport á ton désir? (¿dónde te sitúas con respecto a tu deseo?). La autoconciencia momentánea o conciencia "auténtica" que esa pregunta busca escudriñar o activar terapéuticamente requiere la coordinación entre dos clases de "autoconocimiento": lo que ahora es mi deseo —mi "objeto" a—; y cómo —también ahora— me propongo manejarlo, lo que soy en mi proceso de hacerlo, qué posición puedo ver que adoptaré en él (renuncia, apropiación activa, contemplación, represión, etc.). Incluso, la primera de estas formas de autoconocimiento es la que más demanda de nosotros, quienes, la mayor parte del tiempo, no tenemos realmente claro lo que es nuestro deseo y recordamos, en este contexto, la interpretación de Lacan de los orígenes del psicoanálisis como un enfrentamiento histórico con la histeria como tal, a la que describe como un "deseo de declarar" un estado en el que el deseo mismo —y deseante— se ha vuelto un problema y no es ya "natural". En cuanto al segundo tipo de autoconciencia delimitada por la pregunta lacaniana, debe entenderse que no demanda acción, sino que busca revelar o desocultar la distancia práctica que mantenemos con nuestro objeto de deseo, que de alguna manera ya está implícita en el deseo mismo. Efectivamente, esta ética no implica recomendaciones "prácticas", es "existencial" en el sentido de que abandona deliberadamente al sujeto ante el vacío de la elección misma. Sin embargo, estas observaciones acerca del status del objeto de deseo en Lacan nos ayudarán a evaluar su concepción de los cuatro discursos, idóneamente resumido por Mitchell y Rose del siguiente modo:

Lo que importa es la primacía o subordinación dada por cada forma de discurso, al sujeto en su relación con el deseo. La permutación de las cuatro unidades básicas produce cuatro discursos:

1. Discurso del amo:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

tiranía de lo omniscente y exclusión de la fantasía; primacía del significante (S_1), retroceso de la subjetividad debajo de su barra ($\$$) que produce su saber como objeto (S_2), el que se coloca sobre y contra el objeto perdido de deseo (a).

2. Discurso de la Universidad:

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

saber en el lugar del amo; primacía del discurso mismo constituido en saber (S_2), sobre el significante como tal (S_1), produciendo saber como el objeto final de deseo (a), sobre y contra cualquier cuestión del sujeto ($\$$).

3. Discurso de la histérica:

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

la cuestión de la subjetividad: primacía de la división del sujeto ($\$$), sobre su fantasía (a), produciendo el síntoma en el lugar del saber (S_1), relacionado con, pero separado de la cadena significante que lo sostiene (S_2).

4. Discurso del analista:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

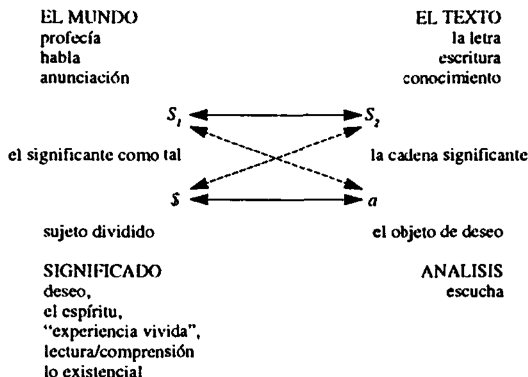
la cuestión del deseo; primacía del objeto de deseo (*a*), sobre y contra el saber como tal (S_2), produciendo al sujeto en su división ($\$$) ($a \rightarrow \$$ como la propia estructura de la fantasía), sobre el significante por medio del cual es constituido y del cual es separado (S_1).[74]

Estas posiciones, me parece a mí, tienen equivalentes interesantes en esta otra "unidad-de-teoría-y-práctica" que es el marxismo. El reconocimiento involucrado en el "discurso del amo" es aquí, por supuesto, esa autoridad carismática, y de originalidad histórica y de innovaciones fundamentales de individuos clave, desde Marx mismo y Lenin hasta Mao Tse-tung y Fidel Castro. El esquema de Lacan aclara que esta veneración de una lozanía de conceptualidad y de la autoridad de la palabra, o incluso de profecía, debe ser claramente distinguida del "discurso Universitario" —o sea, la autoridad de la letra, textos, doctrina; el peso académico y la comparación de fórmulas jurídicas; el interés en la coherencia y el sistema; y la puntillosa distinción textual entre lo que es ortodoxo y lo que no lo es.

No obstante, éstas son distinciones familiares. Lo que es más interesante es el segundo conjunto de posiciones, en las que se identifican diferentes relaciones con el deseo. El "discurso de la histérica", por

74. Jacques Lacan et al., *Feminine Sexuality*, compiladores Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (Nueva York, 1985), pp. 160-1, n. 6.

ejemplo, como aquí se lo describe, me parece que corresponde a un compromiso con la autenticidad existencial, con la obediencia de la "ley del corazón" de Hegel, y con el rechazo de la letra por el "espíritu" cuando este último puede ser identificado, dentro nuestro, como significado verdadero y como lo que "conocemos" y reconocemos instintivamente. En política, esta postura corresponde a menudo a posiciones esencialmente anarquistas y a lo que Lenin llama, con dureza, "izquierdismo infantil", purismo revolucionario pero también existencial, en el que los actos políticos deben constituir también —in-mediatamente— expresiones políticas, expresiones de las pasiones de indignación y justicia, que sólo pueden ser empañadas y opacadas, y transformadas en inauténticas y reificadas al traducirlas al pensamiento instrumental de estrategias y tácticas.



El "discurso del analista", finalmente, es la posición del sujeto que nuestros lenguajes políticos habituales parecen menos capaces de articular. Como el "discurso de la histérica", esta posición también involucra un compromiso absoluto con el deseo como tal, al mismo tiempo que abre una cierta distancia de escucha desde éste y suspende sus urgencias existenciales —las ilusiones de la experiencia conciente— de

un modo más dialéctico que irónico. El "discurso del analista", entonces, que busca distinguir la naturaleza del objeto del deseo mismo de las pasiones e inmediaciones de la experiencia del sujeto del deseo, sugiere un equivalente político exigente y modesto, en el que la estructura del deseo utópico mismo sea asistida por medio de los ritmos caóticos del discurso y la fantasía colectivos de todo tipo (incluso las que pasan por nuestras propias cabezas). Esta no es, a diferencia del discurso del amo, una posición de autoridad (aunque aquellos enumerados debidamente antes como amos, siempre han poseído extraordinaria sensibilidad "analítica" para las corrientes más profundas del deseo colectivo, al que también fue su tarea desatar, articular, y desmistificar). Más bien, es una posición de receptividad articulada, de profunda escucha (*L'écoute*), de una atención más allá del *self* o el ego, pero que puede necesitar usar esas funciones personales puestas entre paréntesis, como instrumentos para escuchar el deseo del Otro. La pasividad *activa* y *teórica*, la *autonegación rigurosa* y *comprometida*, de esta posición final de sujeto, que reconoce el deseo colectivo en el mismo momento en que sigue sus huellas y rastros, podría tener lecciones para los intelectuales de la cultura, así como para los políticos y los psicoanalistas.